

氣稟論에 關한 文獻的 考察

김 혁*·김달래*

A Bibliographic Study on the Theory of the 'Qi-Pum(氣稟)'

Kim Hyuk, Kim Dal-rae

Dept. of Constitutional Medicine of Oriental Medicine Sangji University, Wonju, Korea

The objective of this article is to induce that the conception of 'Qi-jil(氣質) and Qi-pum(氣稟)' was introduced to the Sasang(四象) Constitutional Medicine from bibliographic study on the theory of 'Qi-pum(氣稟)'.

The conclusions summerized as followings.

1. In the oriental medicine, qualitative difference of 'zheng-qi(正氣)' among the individuals, the opposing power against a disease, is regarded as constitution. Having been used as 'nature(素)', 'quality(質)' and 'character(氣質)' in the oriental medical book, the word of 'Che-Jil(體質)' was used in good earnest at the end of 'Qing(清)' dynasty.
2. The nature(性) is divided into two, original nature(本然之性) and characteristic nature(氣質之性) in the 'New confucianism(新儒學)' and the former means a principle(理), is a pure and good thing and used as a conception of universality, the latter is a principle of character and a imperfect imitation of principle(理).
3. It was repeatedly confirmed that 'Qi-jil and Qi-pum' meant the difference among the individuals by the dispute of 'Li-Qi(理氣)' caused by Lee Hwang(李滉) and Lee Yi(李耳) and by that of 'Ho-Rak(湖洛)' in the Ch'o-son(朝鮮) dynasty.
4. Han Sok-Ji, based on Meng-Zi(孟子)'s doctrine that man's inborn nature is good, criticized the

* 상지대학교 한의과대학 체질의학교실

theory of 'Qi-pum' which was 'Zhu-Zi(朱子)'s opinion and his opinion about the life(命) was thought to clue to the classification of the 'Sasang(四象)' invented by Lee Je-Ma as Park Se-Dang's theory that everyone has common nature but has different life(命).

5. By introducing the theory of 'Qi-pum' and the conception of life(命) which was understood as a special character by Han Sok-Ji and Park Se-Dang to the Sa-sang constitutional medicine, Lee Je-Ma explained the reason why each man who was classified four constitutions, 'Taiyang'(太陽), 'Taiyin'(太陰), 'Shaoyang'(少陽), 'Shaoyin'(少陰), had the different formation of the visceral department(臟局).

I. 緒 論

한의학은 인간의 건강과 발병을 正氣와 邪氣로 설명한다. 사기란 인체의 생활능력과 질병에 대한 저항능력을 말하고 사기는 발병인자를 대표하는 개념이다. 그런데 한의학의 치료방법이 정기의 배양과 보존을 목표로 하고 있는 것을 본다면 질병발생을 결정하는 중요한 관건은 정기의 양호 여부임을 알 수가 있다.

이같은 질병관을 '정기위주의 질병관'이라 부른다. 그러하므로 당연히 정기가 사기보다 양적으로 얼마나 있나라는 관심과 더불어 더욱 중요한 것은 정기가 질적으로 어떻게 구성되어있나라는 점이다.

이 정기의 구성에 관한 인식이 체질에 대한 인식으로 나타나게 되었다. 체질은 동서양을 불문하고 그 연원이 상당히 오래되었다.

서양은 히포크라테스(Hippocrates)가 그 효사이며¹⁾, 동양의학에서도 『黃帝內經』서부터 이미 체질에 대한 언급²⁾과 그에 따른 유형의 구분이 행해지고 있었다. 그런데 '체질'이란 말은 실지 『황제내경』을 비롯한 한의학의 고전에서 직접 거론되지 않고 있다. 그것은 '素', '質'³⁾, '氣質'⁴⁾등으로 쓰이다가 明代에 장경악이 稟賦한 음양, 臟氣의 강약, 음식의 好惡, 用藥의 옳고 그름, 氣血의 虛衰 등의 방면에서 체질을 陰臟, 陽臟, 平臟으로 구분하였고⁵⁾, 清代의 葉天士는 형태적 특

1) 『체질진단의 객관화 및 임상활용에 관한 연구』, 한국한의학 연구소, 1996, p.1.
 서양의학에서 체질이란 개념은 어떤 약물 혹은 자극에 의한 개인적인 반응상태, 다시 말하면 특이 질병에 대한 개인의 면역상태를 말하지만 사상의학에서의 체질이란 인간을 획일적인 대상으로 보는 것이 아니라 차등적 인간관에 의하여 그들 고유의 선천적인 감성, 감정 더 나아가 질병에 대한 반응의 차이, 즉 호발질병 및 증후의 특이성, 타인과 구별되는 자신만의 생리적 증(체질증)에 대해 차이가 있음을 논하는 개념이다. 이는 히포크라테스의 4체질론(혈액, 점액, 담즙, 흑담즙)이나 갈레누스의 다혈질, 점액질, 담즙질, 우울질의 4기질론, 또는 셀던의 내중외배엽설, 고천의 기질에 따른 ABO혈액형 등의 한 유형으로 잘못 이해될 수 있으나 이들과는 분명한 차이점을 가지고 있다. 東武의 사상체질은 단순한 외형적 기질적 유형의 구분이 아닌 각 개인이 지니는 정신적, 육체적 특성을 함하여 일컫는 말로 인간은 형태(외형과 동작) 뿐만 아니라 체내 장부의 기능과 구조, 생리, 정신상태까지 모두 일관된 특징을 지니고 있고, 이와 같은 차이는 선천적인 차이(유전적 소인)에서 기인한다고 보는 개념이다.

2) 『靈樞·通天』
 太陰之人 多陰而無陽; 少陰之人 多陰少陽; 太陽之人 多陽而少陰; 少陽之人 多陽少陰; 陰陽和平之人 陰陽氣和

3) 王琦 主編, 『中醫體質學』, 中國醫藥科學技術出版社, 1995, pp. 6-7.

장, 肌肉의 堅結, 柔軟에서 面色, 面型과 피부색에 이르는 방면에 따라 체질을 陰陽兩型으로 구분하였다.⁶⁾ 현재의 우리는 東武 李濟馬의 사상의학을 '체질의학(constitutional medicine)'이라 알고 있는데 사실 東武의 저술에서 체질이라는 말은 발견하기 힘들다. 단지 太少陰陽의 四象人이 있을 뿐이다. 하지만 동무는 태소음양인을 天理의 변화인 '天稟(선천적)이라 말하고 있다.⁷⁾ 이러한 '천품'

이란 단어는 朱子學에서의 개성의 원리로 풀이되는 '氣質', '氣稟' 등의 단어와 어느정도 일맥상통한다고 볼 수 있다.

'氣'에 대해 성리학에서는 天理의 理에 氣가 붙어서 性이 되며, 氣에는 淸과 濁이 있어 氣가 性에 작용하여 善惡이 있게된다고 설명하며, '質'⁸⁾과 '稟'⁹⁾은 각각 자연적으로 갖고 태어난 체질이라는 개념으로 사용되었는데, '기질'과 '기품'은 주자학

'素質'은 現代 生理學에 포함되는 개념으로 사람의 先天的인 解剖生理 특징을 가리키니, 주로 감각기관, 신경계통 방면의 특징이다. 이로 인해 體質개념과 구별되어 있으니 근본적으로 體質개념과 서로 混用하는 것은 마땅하지 않다. 素質에서 가리키는 내용을 살펴보면, 體質개념과 결합하여 兩者의 관계는 비교적 명확한데 素質이 體質범위에 속하는 것은 의심할 필요가 없고, 다만, 최근 몇 년 동안 소수의 연구자는 現代生理學중의 이런 개념을 中醫學에 도입하여 대개 體質이라 부르며, 體質과 素質을 나누지 않아서 概念의 모호성을 일으켰다. 現代醫學에서 "素質"에 대한 개념의 실제 응용 상황을 볼 때, 다만, 中醫學의 "素體"와 가리키는 내용에서 유사한 점이 있으니, 이와 같은 말하면, 中·西醫는 모두 "素質", "素體"를 混用하여 사용하는 현상이 존재한다.

다만, 요구되는 것은 中醫學중의 "素體"는 내용상, 일반적으로 個體의 機能특징을 언급하였을 뿐, 形態구조와 心理특징의 의의는 없으나, 體質개념은 兩種의 내용이다. 前者는 당연히 後者내에 포함된다. 그 밖에, 現代醫學은 사람의 어떤 先天遺傳要素와 관련된 生理 특징을 論했을 때, 종종 素質과 體質을 구분하지 않았고, 때때로 遺傳性的 生理특징, 때때로 形態構造方面의 特徵이나 機能, 代謝방면의 強, 弱 차이를 지적하였다.

- 4) 王琦 主編, 『中醫體質學』, 中國醫藥科學技術出版社, 1995, pp. 7-8.

氣質의 概念은 2가지에 起源한다. ; 하나는 心理學에서 기원하여 現代心理學에서 인식된다. 氣質은 사람의 心理특징 중 하나로 개인의 心理활동의 안정된 動力특징이며, 주로 心理활동의 강도, 속도, 안정성, 융통성 및 지향성 방면으로 표현된다. 또 하나는 中醫學 古代醫家의 論述에서 기원하는데, 『靈樞·通天』時期와 明清時期의 醫家를 예로 들 수 있다. 中醫學중의 "氣質"개념에 관하여, 국내에서 비교적 공인된 것은 『靈樞·通天』篇에 제시된 "氣質學說"에 起源하지만, 해당 篇의 내용을 살펴보면 그것은 現代心理學의 "氣質"내용을 포함하고, 또한 現代心理學의 人格, 情緒行爲특징과 現代 神經生理學의 어떤 내용도 언급하여, 마침내 古代醫家의 서로 다른 집단, 서로 다른 個體간의 心理현상의 관찰과 총결이고, 객관적으로 古人들의 서로 다른 個體 차이현상의 하나의 방면 즉, 個體의 心理, 行爲特徵방면을 개괄적으로 반영한 것이다.

- 5) 『景岳全書·傳忠錄·藏象別論』

若其同中之不同者 則臟氣各有強弱 稟賦各有陰陽(中略)

臟有強弱 則神志有辨也 顏色有辨也 聲音有辨也 性情有辨也 筋骨有辨也 飲食有辨也 勞逸有辨也 精血有辨也 勇怯有辨也 剛柔有辨也 強中強者 病其太過 弱中弱者 病其不及 因其外而察其內 無弗可知也

稟有陰陽 則或以陰臟 喜溫燥而宜葷桂之辛熱 或以陽臟喜生冷而宜芩連之苦寒 或以平臟熱之則可陽 寒之則可陰也.

- 6) 『臨證指南醫案』

其人色蒼赤而瘦肌肉堅結者 其體屬陽. 若其人色白而肥 肌肉柔軟者 其體屬陰.

- 7) 『東醫壽世保元·四端論』

太少陰陽之臟局長短 陰陽之變化也. 天稟已定固無可論 天稟已定之外 又有長短而不全 其天稟者則人事之修不修而命之傾也 不可不慎也.

- 8) 『素問·厥論』

此人者質壯 以秋冬奪於所用 下氣上爭不能復

- 9) 武長春 張登本 主編, 『內經詞典』, (인민위생출판사, 1990) p386

承受, 接受의 개념으로 『集韻』에서 "稟受也"라 했다.

이라 불리는 新儒學의 人性論에서 대두된 말로 본연지성(本然之性)과 짝하는 기질지성(氣質之性)으로 쓰이고 있다. 주자의 理氣論에서 본연지성은 性卽理의 理로서 구체적으로 그것은 四德을 가리키고 있다. 그리고 기질지성은 個性의 원리이자 동시에 인간학적으로는 '理라는 이념'의 불완전한 모방으로서 개개마다 등급이 매겨져 있다. 이때의 기질은 매우 다양한 층차를 가지고 있는데 그것을 나타내는 말이 正通偏塞이다.¹⁰⁾

따라서 기질지성은 각 개인의 性命, 性情에 관계된다고 사료됨으로 이 사실은 성명, 성정의 개인차, 즉 동무가 말한 천품에 의한 太少陰陽人의 체질분류의 가능성을 암시한다.

본 논문에서는 동무 이제마가 창시한 사상의학의 단서가 되는 '기질' '기품'이 先秦儒學의 人性論에 대한 인식에서 출발하여 신유학인 주자학과 조선시대의 理氣論爭, 人物性同異論의 논쟁, 조선후기의 芸菴 韓錫地를 통해 그 개념이 각각 어떻게 이해되었고 동무 이제마의 사상의학에 어떻게 도입되었는지를 살펴보고자 한다.

II. 本 論

1. 先秦儒學에서의 人性論

공자는 "사람의 본성은 서로 가까운 것이지만 습성이 서로를 멀어지게 한다."¹¹⁾라 하였다. 이후 맹자가 사람의 본성이 착함을 주장하였다. 맹자는 "만약 그 性情에 따르면, 착하게 될 수 있으니, 이것이 착하다는 것이다. 만약에 착하지 못하게 된다면, 才의 죄가 아니다"¹²⁾라 하였다. 이러한 맹자의 성선설(性善說)과 대립되는 것으로 순자(荀子)의 성악설(性惡說)이 있다. 순자의 사상은 인간을 중심으로 전개되는 사상이며, 타고나는 본성이 악하므로 인위적인 학습과 수양의 필요성을 강조하였다. 순자는 "사람의 본성은 악하다. 그 착함은 후천적인 교정이라 할 인위의 결과이다. 이제 인간의 본성은 태어나면서부터 이익을 좋아함이 있어 그 본성에 따르는 까닭에 남과 쟁탈을 하게 되고 사양함이 없게 된다."¹³⁾고 하였다.

성선설과 성악설 이외에도 몇가지 학설이 더 있었음을 『孟子』를 통하여 알 수 있는데 다음과 같이 말한다.

"告子は '사람의 본성은 착함도 없고 착하지 않음도 없다'고 하였다. 어떤 사람은 본성이란 착하게 될 수도 있고, 착하지 않게 될 수도 있다. …… 어떤 사람은 본성이 착함도 있고, 본성이 착하지 않음도 있다."¹⁴⁾

10) 이창일 : 동무 이제마 사상의 기본구조, 한국정신문화연구원, 1996. p.92.

11) 『論語·陽貨第七』
子曰 性相近也 習相遠也

12) 홍인표 編著 『孟子』(서울:서울대학교 출판부, 1992) pp.361-362.
孟子曰 乃若其情 則可以爲善矣 乃所謂善也. 若夫爲不善 非才之罪也.

13) 『荀子·性惡篇』
人之性惡 其善者僞也. 今人之性 生而有好利焉. 順是 故爭奪生 而辭讓亡焉.

14) 『孟子·告子上·乃若其情章 第六』

이와 같은 여러 인성론들을 비판적으로 취합하여 독특한 인성론을 주장한 後漢의 사상가 王充¹⁵⁾은 “사람의 본성에 선이 있고 악이 있는 것은 사람의 재질에 높고 낮은 차이가 있는 것과 같다.”고 하였고, “사람의 선악은 부여받은 氣로 말미암아 차이가 생긴다는 것은 아무도 모른다. 그러므로 나는 孟軻가 말한 본성이 선한 사람은 보통 사람 이상의 재질에 해당하고, 孫卿¹⁶⁾이 말한 인성이 악한 사람이란 보통 사람 이하의 재질을 지닌 자에 해당하며, 揚雄이 말한 인성에 선악이 혼재해 있는 사람은 보통 사람이라 생각한다.”¹⁷⁾하였다. 또한 王充은 “氣를 바탕으로 성품을 이루며 성품이 일단 형성되면 수명이 결정된다. 인체의 기는 형체와 상호 의존적이며, 생사는 자연이 준 수명의 기한에 따른다.”고 하였다. 이러한 학설들 중에서 후세의 유학에 가장 큰 영향을 끼친 것이 성선설이다.

揚雄¹⁸⁾은 “사람의 천성(天性)에는 선과 악이 함께 갖추어져 있다. 그 선한 성질에 따라서 접근하여 나가면 선인(善人)이 되고, 그 악한 성질에 따라서 접근해 나가면 악인(惡人)이 된다. 氣라는 것은 그 선이나 악으로 향할 때 우리를 태워 옮겨주는 말(馬)이라고 할 수 있다.”¹⁹⁾고 하였다.

2. 新儒學에서의 氣質 氣稟의 개념

1) 주렴계(周濂溪, 1017-1073)²⁰⁾

宋代 仁宗 때에 이르러, 漢代以後 北宋 初期까지 오랜 세월 전하여 온 訓詁의 學에 반성이 가하여지고, 일상문제와 직결되는 학문을 요구하게 되어 유학자들 사이에서도 『易』이라든가 『맹자』, 『중용』 등을 토대로 하여 철학설을 구성하면서 사람의 심성문제를 다루는 사람들이 나타났다. 철학적 방면에서는 氣라든지 理라든지 하는 원리를 내세워 說을 구성하고, 그것을 우주론적 형식으로 다루면서 한편으로 성선설을 기초로 한 심성론(心性論)을 전개하여 理(理)와 氣(氣)에 결합하여 특색있는 학문분야를 개척한 자가 주렴계이다.

주렴계는 『태극도설(太極圖說)』에서 음양오행이라는 전통적 소재를 써서 그것들의 발생원으로서 태극을 생각하고 있다. 따라서 음양과 오행은 사람과 물체를 만드는 소재이고, 그 받는 법의 차이에 따라 사람과 물체, 혹은 聖과 凡의 구별이 생긴다고 보았다.

그는 또한 『通書·理性命』에서 “二氣와 五行은 만물을 화생(化生)한다. 五는 二에, 二는 一에 근본한다. 이 萬은 一이며, 一은 진실로 萬으로 된다. 萬과 一이 각각 바르며 小大의 한정이 있다.”²¹⁾고 하였다. 이러한 理氣에 관한 개념은 程朱理氣說의

公都子曰 告子曰性無善無不善也. 或曰性可以爲善 可以不善. 是故文武興 …… 或曰有性善 有性不善

15) (A. D. 27-97경) 중국 後漢의 사상가. 字는 仲任. 『論衡』을 著述

16) 『荀子』의 다른 이름. <荀卿新書> 또는 <孫卿子>라고도 함.

17) 李柱幸 譯, 『論衡』, (서울: 소나무출판사, 1996), p. 171 <本性篇>

18) (B. C. 53-A. D. 18) 西漢 말기의 漢學者로 『法言』, 『太玄經』을 저술.

19) 『法言』

人之性也 善惡混 修其善則善人 修其惡則爲惡人 氣也者 所以適善惡之馬也與.

20) 이름은 敦, 字는 茂叔으로 道州 營道縣(湖南省)사람이며 南康軍(江西省)이 知事가 되었을 때, 집을 溪邊에 세워 營道舊居의 이름을 따서 濂溪先生이라고 불린다.

21) 『通書·理性命 第二十二』

二氣五行 化生萬物 五殊二實 二本則一. 是萬爲一 一實萬物 萬一各正 小大有定.

기초가 되며 주자에 의하여 체계화되는 발단이다.

그는 『태극도설』에서 “오직 사람은 그 빼어남을 얻고 가장 슬기롭다. 形이 발생하고 나면 정신이 있게되고 지각이 발전한다. 五性이 감동하여 선악이 분열되며 만사가 출현한다.”²²⁾라하여 주자의 ‘二氣交運而生’ 한 개체의 고유성인 기질지성의 개념의 토대가 되는 이론을 제시했다.

여기에서 二氣는 음양이며 오행과 더불어 기가 되며 “—”은 곧 理이며 태극이다.

2) 장횡거(張橫渠, 1020-1077)²³⁾

그는 氣가 충만해있는 태허(太虛)의 세계를 생각했다. 氣의 集散에 의해 물체의 生滅이 이루어지는데 물체의 形骸가 소멸하더라도 氣의 소멸은 있을 수 없고 氣는 태허속으로 돌아간다. 태허 속의 氣가 다시 응집하여 물체를 만든다.

사람과 물체의 차별적 生出에 대하여 ‘遊氣가 紛亂하거나 합하여 質을 이룰 때에 사람, 물체의 여러 가지로 다름이 생긴다.’²⁴⁾고 말하고 있는 점에서 보면, 氣가 합치는 방법의 다름에 따라 사람, 물체의 차이가 생긴다고 생각하고 있음을 알 수 있다.

횡거가 心性說에서 새로운 견해를 발표하였는데, 그것은 天地之性과 氣質之性의 대립이다. 그러므로 그는 心性說에 있어, 性を 하늘이 부여한 것으로 보고 하늘에서 부여한 性은 善으로서 惡은 조금도 없다고 여긴다. 그러므로 현실의 인간에 있어 惡을 氣의 불균형한 원인에서 찾는다. 사람의 몸과 뼈를

구성하고 있는 것은 氣이고 性은 내재하므로 그 발로에 있어 氣의 영향을 받는다. 性이 氣의 영향을 받았을 경우, 이것을 ‘기질의 性’이라 하고 氣의 均·不均에 의하여 선악이 생긴다. 기질의 성에 反하여 氣의 영향을 받지 않는 본래의 것을 ‘천지의 性’이라 한다. 천지의 성은 선악을 초월한 것으로서 그 성격은 至善이라고 할 수 있다. 사람의 이상으로 해야 하는 것은 천지의 성을 유지하는 것이고, 그러기 위해 기질을 변화시켜 선한 상태로 하려는 노력이 필요하게 된다.

또한 말하길 “무릇 物에는 모두 性이 갖추어져 있지만, 氣의 通蔽開塞에 의하여 人과 物의 구별이 가능하며, 兌인 쪽에 厚薄이 있으므로 智愚의 구별이 가능하다. 막힌 경우에는 단단하여 열 수가 없다. (兌인 쪽이) 두터운 경우에는 열려고 해도 어려우며, 얇은 경우에는 열기가 쉽다. 열리면 사람은 天道에 달하며 聖인과 같이 된다.”²⁵⁾라 하여 사물의 구별이 가능한 원인 및 사람이 賢愚로 갈리는 이유를 설명하고 있는데, 기질에 의한 通蔽開塞의 현상으로 구별됨을 설명하고 있다.

그는 말하길 “사람의 모양이 이루어지고부터 기질의 성을 갖게 되는 것인데, 착실히 본디로 되돌아가면, 거기에는 天地의 性이 확연하다. 그러므로 기질의 성을 균자는 성이라고 보지않는 경우도 있다.”²⁶⁾라 하여 성선설의 입장에 서면서 이론과 현실의 조화를 도모하려는 시도를 했다. 또한 주자가 性을 말할 때 횡거의 이 해석을 채택했다. 사람은

22) 『太極圖說』

惟人也 得其秀而最靈 形即生矣 五性感動 而善惡分 萬事出矣.

23) 이름은 載이고 長安(陝西省) 사람이다.

24) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 74.

遊氣紛擾 合而成質者 生人物之萬殊.

25) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 79.

凡物莫不有是性. 有通蔽開塞 所以有人物之別. 由蔽有厚薄 故有知愚之別. 塞者牢不可開. 厚者可以開而開之也難. 薄者開之也易. 開則達於天道 與聖人一.

태어날 때 좋은 性을 받는다. 이른바 천지의 성으로 순수하다. 이것은 기질을 고려하지 않은 입장이지만, 실제의 문제로서 인간은 육체가 있고 육체는 기질로써 만들어진다. 순수한 性은 육체를 통하여 나타난다. 그것은 기질의 성으로, 기질에는 淸濁通塞이 있으므로 순수한 性이 밖으로 나타날 때 원래의 모습대로의 것도 있거니와 비뚤어진 모양의 것도 있다. 거기에서 선악의 현상이 일어난다.

그는 또한 기질의 성은 변화하여 천지의 성으로 회복되어야 한다고 주장하였다.

“기질은 변화해야 한다. ……지난날의 잘못된 행위를 버리고 행동으로 하여금 모두 禮에 알맞도록 하면 기질은 자연히 선부가 좋게 된다.”²⁷⁾

“사람의 기질은 아름다운 것과 추악한 것, 귀한 것과 천한 것, 생명이 단명한 자와 장수하는 자 등의 理는 모두 받는 것이 일정하다. 가령 기질이 추악한 자도 학문한다면 능히 변화된다. 지금 사람들이 흔히 氣의 부림 때문에 賢자가 되지 못한다.”²⁸⁾ 고 하였으니 기질의 惡은 변화하게 하고, 천한 것은 귀하게 변화시키며, 短命은 기질을 단련하여 장수를 누리도록 해야 한다. 기질에 구속되지 않고 천지의 성을 회복하는데 기질변화의 목적이 있었다.

그는 말하길 “학문의 큰 이점은 자진하여 기질의 변화를 구하는 데에 있다. 기질의 변화를 구하지 않으면 모두 세속의 명성을 얻기 위하여 한다는 폐해에 빠져들어, 결국은 道를 밝히는 일도 없으며

성인의 가르침의 심오한 면도 볼 수 없으리라”²⁹⁾라 하였는데 이는 물질적인 사욕으로 가리운 性을 본래의 흐름이 없는 性으로 되돌리는 것을 “기질의 변화를 구한다”라고 하는 것이며, 기질이 탁해 있으면 천지의 성 그대로의 발현을 방해하고 사욕이 강하게 발동하게 된다. 따라서 사람은 탁한 기질을 변화하여 맑은 기질로 해야만 한다. 그러려면 사욕을 제거할 것이 요구된다고 주장하였다.

황거는 氣를 초월한 태허를 설정한 것처럼 人性說에서도 천지의 성은 기질을 초월하였다. 따라서 우주론적 氣는 태허로 돌아가야 하고 인간의 구체적이고 경험적인 기질지성은 극복하고 변화해야 하는 것으로 생각되었다. 결국 기질과 관계가 되는 情欲, 人欲은 극복되고 변화하여 천지의성을 회복한다고 하는 이상주의적 인생관이 도출된 것이다.

3) 정명도(程明道, 1032-1085)³⁰⁾

정명도는 철학적 사고에 있어 氣를 기초로 하고, 그것을 생명력이라고 하는 방면에서 다루는 경우가 많다. 예를 들면 물체의 생성을 陰陽二氣의 교합에 의한 것으로 보고 사람과 물체 또는 賢과 愚의 차이 교합할 때 偏正과 過不及에서 구하는 것 등이 그것이다.

심성설에 있어 궁극적으로 성선설의 입장을 취하는데 性을 기에 밀착시키기 때문에 惡도 또한 性이라 말하지 않을 수 없다는 해석이 된다. 이로 인해 ‘性

26) 박일봉 譯著: 『近思錄·論學』, 육문사, 1993. p.151.

形而後有氣質之性. 善反之則天地之性存焉. 故氣質之性 君子有弗性者焉.

27) 『經學理窟·氣質』

變化氣質. ……但拂云舊日所爲 使動作皆中禮 則氣質自然全好

28) 『經學理窟·氣質』

人之氣質 美惡與貴賤天壽之理 皆是所受定分 如氣質惡者 學即能移 今人所以多爲氣所使 而不得賢者.

29) 박일봉 譯著: 『近思錄·論學』, 육문사, 1993. p.175.

爲學大益 在自求變化氣質. 不爾皆爲人之弊 卒無所發明 不得見聖人之奧.

30) 이름은 顯, 字는 伯淳으로 洛陽 河南省 사람이다.

即氣 氣即性'이라는 해석까지 나오게 되는 것이다.

그는 말하길 "사람이 태어날 때의 기품에는 선악이 있는 것이 보통이다, 그러나 원래 性에 이 (선악이라는) 두가지 것이 마주 대하여 생겨나는 것은 아니다. 어릴적부터 선한 것도 있거니와 어릴적부터 악한 것도 있다. 그것은 기품에 그러되는 점이 있기 때문이다. 좋은 물론 性이지만 惡도 性이라하지 않을 수 없다. ……이른바 '이를 계승하는 것은 善이다'란 물이 낮은 쪽으로 흐르는 것과 같다. 모두가 물이긴 하되, 바다를 흘러 들어가기까지 더럽혀지지 않는 것도 있다. 이것은 결코 (맑게하는) 사람의 힘을 번거롭게 할 것까지도 없다. 멀리까지 흐르기 전에 이미 흐리기 시작하는 것도 있고, 水源에서 먼 곳에서 겨우 흐리기 시작하는 것도 있다. (흐리더라도) 흐름이 많은 것도 있거니와 흐름이 적은 것도 있다. 이와 같이 맑고 흐름이 각각 다를지라도, 흐린 것도 물이라 하지 않을 수 없다."³¹⁾라고하여 선악의 근원을 기품에 두고, 또 물의 비유로써 그것을 설명하려고 하였다. 그에 따르면 선악은 性 속에 대립해 있는 것이 아니라 性에 흐름이 생겼을 때에 惡이 나타난다고 본다.

4) 정이천(程伊川, 1033-1107)³²⁾

이천은 人性을 義理之性과 氣質之性으로 二分하

는데, 그것은 횡거(橫渠)의 천지·기질의 성의 구별과 같은 것이다. 그런데 이천의 性說은 그의 이기이원론으로부터 자연스럽게 推演되는 것이라 하겠다. 이천은 性을 理, 才(=情)를 氣로 보고, 성은 不善이 없으나 才는 기품의 청탁으로 말미암아 善과 不善이 있다하여 다음과 같이 말한다.

"性은 不善이 없고, 不善이 있는 것은 '才'이다. 性은 곧 이 理이며, 理는 堯舜으로부터 途人에 이르기까지 동일하다. '才'는 氣에서 稟受한 것이며, 氣에는 淸과 濁이 있으므로 그 맑은 것을 받으면 현명한 자가 되고, 그 탁한 것을 받으면 어리석은 자가 된다."³³⁾

정이천은 말하길 "사람의 性은 원래 선한 즉, 악을 고칠 수 없는 자가 있는 것은 왜 그럴까? 나는 이렇게 생각한다. 性에 대하여 말하자면 누구의 性도 다 선하며 才(마음의 작용)에 대해 말하면 선으로 바뀌지 못하는 下愚가 있다."³⁴⁾라하여 下愚의 바뀌지 못하는 점에 대하여 이천은 그 원인을 '才'³⁵⁾로 돌린다. 才를 나쁜 쪽으로 기울인 것은 性善의 입장에서 어떻게든 下愚의 설명을 해야만 하기 때문에 才라는 것을 가지고 해결을 도모하려 한 것이다.³⁶⁾

또한 말하길 "性은 하늘에서 나오며 才는 氣에서 온다. 따라서 氣가 맑으면 작용도 맑고 氣가 흐

31) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 50.

人生氣稟 理有善惡. 然不是性中有元此兩物相對而生也. 有自幼而善 有自幼而惡. 是氣稟有然也. 善固性也. 然惡亦不可不謂之性也. ……夫所謂繼之者 善也者 猶水流而就下也 皆水也. 有流而至海 終無所汚. 此何煩人力爲也. 有流而未遠 固已漸濁 有出而甚遠 方有所濁. 有濁之多者 有濁之小者. 淸濁雖不同 然不可以濁者 不爲水也.

32) 이름은 , 字는 正叔으로 程明道の 동생이다.

33) 『二程全書 卷19』

性無不善 而有不善者才也. 性即是理 理則自堯舜至於途人一也. 才稟於氣 氣有淸濁 稟其淸者爲賢 稟其濁者爲愚.

34) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 41.

人性本善 有不可革者 可也. 語其性 則皆善也. 語其才 則有下愚之不移.

35) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 41.

朱子는 才를 氣稟이라고 해석한다. 마음이 움직일 때 氣質의 영향을 받아 거기에 善惡의 구별이 가능하다는 것이 朱子の 해석이다.

리면 작용도 흐리다. 작용에는 善과 不善이 있고 性에는 不善이 없다.”³⁷⁾라하여 才를 性에 견주어 설명한데서, 不善의 원인을 才에서 구하였다. 氣의 淸濁이 있다는데서 才의 淸濁을 인정하고, 才의 濁에 의해서 不善이 이루어 진다고 본 것이다.

이천에 있어 ‘才’는 기품으로서 賢愚의 차이가 있는 것으로 장횡거의 소위 기질지성에 해당하며 이천에 있어 情은 ‘性之動’으로서 善의 가능성이 있는 것이다.³⁸⁾

이천은 기질의 不齊로 말미암아 생기는 기질지성의 차이를 다음과 같이 말한다.

“본성은 서로 가까우나 습성은 서로 멀다하니, 性은 하나뿐인데 어찌 서로 가깝다 말할까? 이는 다만 기질지성을 말한 것으로 속된 말로 性急 性緩이라 말하는 것과 같다. 性에는 어찌 완급이 있을까? 여기서 말한 性은 타고난 性이다. ……무릇 生을 말하는 곳에서는 모름지기 그 뜻이 어떻게 서는가를 보아야 한다. 그런데 人性이 善이라고 말한 것같은 것은 性의 근본이요, 生之謂性은 그 稟受한 바를 논한 것이다. 告子が 말한 바는 진실로 맹자가 반문한 것으로 告子の 說은 옳지 못하다.”³⁹⁾

5) 주자(朱子, 1130-1200)⁴⁰⁾

주자는 이천의 ‘理氣說’과 주렴계의 태극도설을 종합하여 그의 철학체계를 세움에 있어 태극을 理, 음양을 氣라하여 理氣의 정의를 다음과 같이 한 바 있다.

“대개 氣는 능히 凝結造作하나, 理는 도리어 情意도 없고 計度도 없고 造作도 없다. 다만 이 氣가 凝結한 곳에 理는 곧 그 안에 있다.”

“또 천지간에 있어 인물, 초목, 금수와 같은 것은 그것이 生하려면 종자가 없을 리 없다. 그것은 빈 땅에 한 개의 物事를 生하는 것과 같은데, 이것은 모두 이 氣이다. 理같은 것은 다만 淨潔空闊한 세계로서 形迹이 없으며, 그것은 도리어 造作하지 못한다. 氣는 능히 釀凝聚하여 物을 낳는다. 다만 이 氣가 있으면 理는 곧 그 안에 있다.”⁴¹⁾

주자는 ‘有理有氣’의 立場과 理一分殊說으로써 性을 장횡거, 정이천과 더불어 天地之性(본연지성)과 氣質之性으로 이분하여 설명한다.

“천지지성을 논하면 오로지 理를 가리켜 말한 것이요, 기질지성을 논하면 理와 氣를 섞어 말한 것

36) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 41.

37) 박일봉 譯著: 『近思錄·道體』, 육문사, 1993. p. 70.

性出於天 才出於氣. 氣淸則才濁 氣濁則才濁. 才則有善有不善 性則無不善.

38) 『二程全書 卷41』

或問性無不善而情不善乎 子(伊川)曰 情者性之動也. 要歸之正而已. 役何得以不善名之

『二程全書 卷41』

子(伊川)曰受於天之謂性 稟於氣之謂哉 才有善否 由氣稟有偏正也. 性則無不善 能養其氣以復其正則才亦無不善矣.

39) 『二程全書 卷19』

性相近也 習相遠也 性一也 何以言相近 曰此只是言氣質之性 如俗言性急性緩之類 性安有緩急 此言性者 生之謂性也……凡言性處 須看他立意如何 且如言人性善 性之本也 生之謂性 論氣所稟也. 孔子言性相近 若論其本 豈可言相近 只論其所稟也. 告子所云 固是爲孟子問陀 他設便不是也.

40) 이름은 熹, 字는 元晦 또는 仲晦, 號는 紫陽 또는 晦翁考亭이다.

41) 『朱子語類 卷1』

蓋氣能凝結造作 理却無情意 無計度 無造作 只此氣凝聚處 理便在其中.

且如天地間人物草木禽獸 其生也 莫不有種 定不會無種子 白地生出一箇物事 這箇都是氣 若理則只是箇淨潔空闊底 世界無形迹 他却不會造作 氣則能 釀凝聚生物也 但有此氣則理便在其中

이다.”⁴²⁾

또 말하길, “천지지성도 있고 기질지성도 있다. 천지지성은 太極本然의 妙로서 萬殊의 一本이요, 기질지성은 陰陽二氣가 交運하여 生한 것으로 一本의 萬殊이다.”⁴³⁾라 한다.

주자는 人性의 有善有不善을 氣質之稟 즉 기품의 청탁에 연유한 것이라하여 말하기를 다음과 같이 한다.

“이 음양오행이 교제하여 운행할 때는 청탁이 있다. 사람이 마침 그 모임(氣凝聚)을 만나는 것은 이와 같은 까닭이다.”⁴⁴⁾

“천지간에는 다만 한 개의 道理 뿐이니, 性은 곧 理이다. 사람의 善·不善이 있는 까닭은 다만 기질의 품수에 각각 청탁이 있음에 연유한다.”⁴⁵⁾

“이 理가 있는 뒤에 이 氣가 있다. 이 氣가 있으면 반드시 이 理가 있다. 다만 기품이 맑은 자는 성현이 되는데, 보석 구슬(理)이 맑고 찬 물(淸氣)에 있는 것과 같고, 기품이 탁한 자는 愚不肖로 되는데, 구슬(理)이 탁한 물(濁氣)안에 있는 것과 같다.”⁴⁶⁾

“대개 본연의 성은 단지 至善할 뿐이다. 그러나 기질을 말하지 아니하면 그(性) 昏明·開塞·剛

柔·強弱을 알지 못하게 된다. 까닭에 구비되지 못한 것이 있다. 함부로 기질의 성만을 말하고, 본원을 말하지 아니하면 비록 昏명·개색·강유·강약의 차이는 알지만 至善한 근원으로부터 같다는 것을 알지 못한다. 까닭에 분명하지 못한 것이 있다고 했다. 모름지기 性과 氣를 합해서 본 뒤에 다하게 된다. (정명도가 말하길) 대개 性이 곧 氣이며, 氣는 곧 性이다. 맹자가 오로지 性善만 말한 것은 性을 논하고 氣를 말하지 않은 것이며, 한유의 三品說은 氣만 논하고 性을 논하지 아니한 것이다.”⁴⁷⁾

그리하여 주자는 천지본연지성을 純善이라하여 맹자의 성선설에 대해 本體論的 해명을 하였고, 기타 性惡說, 性有善有惡說, 性善惡混說 등에 대해서는 기질지성의 有善惡으로써 그 연유를 설명함으로써 性을 천지·기질로 나누어 설명한 장황거, 정씨형제를 극구 찬양한다. 돌이켜 보면 주자의 이른바 본연지성은 理一을 말한 것으로서 純善이요, 주자의 이른바 기질지성은 理分殊를 말한 것으로서 有善惡이다. 그러나 理一과 理分殊는 또한 떨어질 수 없는 관계에 있는 것으로 후에 논란의 대상이 되었다.

42) 『朱子語類 卷4』

論天地之性則專指理言 論氣質之性則以理與氣雜而言之.

43) 『性理大全 卷30』

有天地之性 有氣質之性 天地之性則太極本然之妙 萬殊之一本也. 氣質之性則二氣交運而生一本而萬殊也.

44) 『性理大全 卷30』

是二氣交際運行之際 有清濁 人適逢其會 所以如此

45) 『朱子語類 卷4』

天地間只是一箇道理 性便是理 人之所以有善有不善 只緣氣質之稟各有清濁

46) 『性理大全 卷30』

有是理而後有是氣 有是氣則必有是理 但氣稟之清者爲聖爲賢 如寶珠在淸冷水中 稟氣之濁者爲愚爲不肖 如珠在濁水中

47) 『朱子語類 卷59』

蓋本然之性 只是至善 然不以氣質而論之 則莫知其有昏明開塞剛柔強弱 故有所不備. 徒論氣質之性 而不自本原言之 則知有昏明開塞剛柔強弱之不同 而不知至善之源未嘗有異 故其論有所不明 須是合性與氣觀之然後盡. 蓋性卽氣 氣卽性也. 蓋孟子專言性善 則有些是論性不論氣 韓愈三品之說 則是論氣不論性

주자가 '七情是氣之發'⁴⁸⁾이라 한 것은 기질지성의 선악을 토대로 논한 것이다. 그러나 구체적 존재로서의 인간존재는 형이상의 理(道)를 '繼之함'으로써 善으로 成之한 性(본연지성)'이 형이하의 氣로서 응취된 形質안에 내재한 존재이므로 '理與氣雜'의 기질지성만이 존재하는 것이고, '理與氣雜'의 理는 分殊理뿐만 아니라 理一도 거기에 융합된 것이며, 또 氣도 純粹氣(清善)와 渣滓氣(濁不善)의 융회로 된 것이다. 이렇게 보면 주자의 천지본연지성은 구체적 존재로서의 인간존재(기질지성)안에 있어 純粹氣와 妙合한 理(理一)를 추상화하여 말한 것이고, 그의 소위 기질지성은 구체적 존재로서의 인간존재안에 있어 氣分殊와 융합한 理分殊를 지칭하는 것이라 하겠다. 그러면 주자의 소위 '七情是氣之發'은 '理與氣雜'의 有清濁 有善不善의 기질지성(分殊氣)의 發로 보아야 할 것 같고, 그의 소위 '四端是理之發'은 기질지성 중에서 추상화한 理(理一) 즉 본연지성의 發로 보아야 할 것 같다.

3. 동양의학에서의 체질론

동양의학에서도 『황제내경』에서부터 이미 체질에

대한 언급⁴⁹⁾과 그에 따른 유형의 구분이 행해지고 있었다. 『靈樞·通天』에서 인간을 體型·性質·陰陽偏勝 등에 따라 太陽之人·太陰之人·少之陽人·少陰之人·陰陽和平之人的 五態人으로 분류하였으며, 『靈樞·陰陽二十五人』에서는 인간을 金·水·木·火·土의 오행인으로 분류하여 木型之人·火型之人·土型之人·金型之人·水型之人의 다섯으로 나누고 이를 다시 宮(宮·商·角·徵·羽)과 연관지어 25가지 체질로 분류하였다.⁵⁰⁾

이밖에 『靈樞·本臟』에서는 체질과 상관되는 내용을 발견할 수 있으니 五臟에는 大·小·高·下·堅·脆·端正·偏傾이 있고 六腑에는 小·大·長·短·厚·薄·結·直·緩·急이 있어 그 기질의 차이에 따라 증상도 다르게 나타나는 체질적인 분류를 시사하고 있다.⁵¹⁾

明·清代에 이르러 '體質'⁵²⁾의 개념이 사용되기 시작했는데, 명대의 장경악은 풍부한 음양, 臟氣의 강약, 음식의 好惡, 用藥의 옳고 그름, 氣血의 虛衰 등의 방면에서 체질을 陰臟, 陽臟, 平臟으로 구분하였다.⁵³⁾ 그는 사람을 陽臟人과 陰臟人으로 나누고 陽臟人은 적고 陰臟人은 많은 것으로 보고, 일반적으로 질병에 잘 걸리는 것이 陰臟人이요, 질병

48) 『朱子語類 卷53』 '四端是理之發 七情是氣之發'에서 나오는 말로 四端은 孟子에 나오는 바, 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心을 仁·義·禮·智之端이라고 한데서 由來하며, 七情은 樂記에 처음 나오는 것으로 伊川의 논문인 顔子所好何學論에서 論한 것이다. 그런데 孟子의 이른바 四端을 朱子의 해석에 따르면, 사람은 朱子의 이른바 '心之德'으로서 仁義禮智의 性體四德을 具有하는 바, 그 四德의 端緒로서 惻隱之心, 羞惡之心, 辭讓之心, 是非之心의 情用四端이 發한다는 것으로 그것을 性體인 理의 發이라는 것이요, 그리고 또 伊川의 好學論에서 이른바 喜怒哀樂愛惡欲의 七情은 情用으로서 그것은 氣의 發이라는 것이다.

49) 『靈樞·通天』

太陰之人 多陰而無陽; 少陰之人 多陰少陽; 太陽之人 多陽而少陰; 少陽之人 多陽少陰; 陰陽和平之人 陰陽氣和

50) 양유걸 譯: 『黃帝內經靈樞譯解』, 대성문화사, 서울, 1990. pp. 440-458.

51) 양유걸 譯: 『黃帝內經靈樞譯解』, 대성문화사, 서울, 1990. pp. 349-359.

52) 王琦 主編 『中醫體質學』 中國醫藥科學技術出版社, 1995, pp. 1-2.

體質에 관하여 中醫學史에서는 몇 가지 서로 다른 용어로 사용되었는데 가령, 명대의가인 張景岳은 "氣質"로 論하였고; 清代醫家인 徐大椿은 "氣體", "體質"을 合용하였고; 尤在涇은 "氣體"라 하였고; 葉天士, 華岫云이 비로소 "體質"이라 하였고; 최근의 陸晉生은 다시 "體氣"로 稱하고 있다.

53) 각주 5번 참조

에 잘 걸리지 않는 체질을 陽臟人이며 陽臟人은 冷한 것을 좋아하고 陰臟人은 熱한 것을 좋아한다고 하였다. 또한 陰臟人은 자기의 체질이 약한 것을 알고 攝生을 잘하여 無病하고 陽臟人은 자신의 건강을 과신하여 섭생을 잘못하기에 병에 걸린다고 하였다.

清代에 이르러 葉天士는 『臨證指南醫案』에서 형태적 특징, 肌肉의 堅結, 柔軟에서 面色, 面型과 피부색에 이르는 방면에 따라 체질을 陰陽兩型으로 구분하였다.⁵⁴⁾

4. 조선시대 理氣論爭을 통한 氣質 氣稟의 이해

1) 이퇴계(李退溪, 1501-1570)

퇴계는 理氣관계에 있어 理는 純善이지만, 氣는 未善한 것으로 전제하는 만큼, 이에 속하는 四端·道心·性은 善한 것이요, 七情·人心·情은 氣에 속하는 것으로 未善하다고 보아 항상 성찰하고 存養을 要하는 것이라 하였다. 그리고 理氣관계를 理가 발현하면 氣가 그것을 따르고, 氣가 발현하면 理가 그것을 탄다고하여 상호 발현의 관계로 파악하였다. 퇴계의 '理氣互發說'은 주자의 소위 '不可分開' 보다는 '決是二物' 쪽을 취하고, 또 그것을 개념상의 二物로 보는 것보다는 실재상의 二物로 보며, 理發과 氣發의 異時發 즉 互發을 내세움으로써 理發 즉 四端, 氣發 즉 七情이라 한다.⁵⁵⁾

퇴계는 理는 氣에 존재하면서도 氣를 초월하고, 또 초월하나 內在한다는 '理在氣中'을 원칙으로 理

氣관계를 논증하면서 이에 따라 本質性과 氣稟性, 四端과 七情을 처리하였다.

그의 本然性과 氣質性의 관계에 대한 견해는 다음과 같다.

分開하면 본연성은 기질을 초월하므로 '性卽理'라 하겠으나, 渾淪한다면 '理在氣中'이니 본연성은 기질에 내재하게 된다. 理上看으로는 '性卽理'로서 性是 기질에 先在하지만, 物上看한다면 '性卽合理氣'(울곡說)로서 본연성은 기질에 내재하여 기질지성(兼理氣)이 된다. 역시 본연성과 기질성의 관계도 分開할 때와 渾淪看할 때가 있게 된다.⁵⁶⁾

그러므로 퇴계는 "단지 기질과 不離하여 말한다면 본연의 성이 되고, 기질에 나아가서 말한다면 기질의 성이 된다."⁵⁷⁾고 하였으며 "子思의 天命之性이나 맹자의 性善의 性是 理로 말한 것이며, 氣로 말한 것이 아닌 까닭에 統善하다고 하겠다. 만약 理氣가 不相離한 까닭에 兼氣해서 말하고자 한다면 이미 性의 본연이 아니다." (答奇明彦 第二書)고 했다. 또 "性是 理이니 진실로 善만 있고 惡은 없다." (性卽理 固有善無惡)고 하였다. 朱子도 "이 氣가 없더라도 먼저 이 性是 있으며 氣가 존재하지 아니하나 性是 오히려 常在한다." (未有此氣 先有此性 氣有不存 性却常在)고 한 것은 본연의 성이다. 그러나 기질의 성은 程子, 張子에서 나왔다. 그러므로 "性字는 혹은 理氣를 겸해서 渾淪히 말하고, 혹은 본연의 성으로 말하며, 혹은 氣稟處로서 말한다. 한 가닥 중에 저절로 세가지의 양상이 있다."⁵⁸⁾고 하였다.

54) 각주 6번 참조

55) 배종호 著, 『韓國儒學史』, (서울: 연세대학교 출판부, 1990), p. 76

56) 유명중 著: 『성리학과 양명학』, 연세대학교 출판부, 1995. p. 148.

57) 『退溪集·答李宏仲』

只是不雜乎氣質而言 則爲本然之性 就氣質而言 則爲氣質之性

58) 『陶山全書 二·答禹景善問目』

性字 或兼理氣渾淪說 或以本然之性 或以氣稟處說 一段中自有數三樣

그렇다면 ‘氣質’이란 어떤 것인가? 되게는

“氣와 質 두 글자의 차이 또한 매우 분명하다. 기는 흔히 말하는 氣運이며, 質은 흔히 말하는 形質이다. 人物이 生을 받는 시초는 氣로써 質을 형성하며 生이 있고 난 뒤에는 氣가 質속에서 운행된다. 호흡과 운동은 氣이다. 성인과 일반 사람은 모두 이것을 지닌다. 성인은 능히 알고 일반 사람이 알지 못하는 차이는 氣의 청탁이 같지 않기 때문이다. 耳目·形體는 質이다. 성인과 일반사람이 모두 이것을 지니지만 성인은 능히 行할 수 있으나 일반사람은 行할 수 없으니 質의 粹駁이 고르지 못한 까닭이다.”⁵⁹⁾고 했다. 따라서 氣는 淸濁의 차이가 있고, 質은 粹駁의 차이가 있다. 기질에 의하여 규정되는 性은 淸濁, 粹駁의 차이가 있어 人物의 不同과 不齊가 결정되며, 가치적으로는 선할 수도 있고 악할 수도 있다는 가능성을 지니게 되었으므로 인성의 본연은 선하다는 증거가 불가능하다. 인성이 본래 純善하다면 그 근거는 기질에서 찾을 수 없고 본연에서 구할 수밖에 없다. 본연의 성은 기질에 영향을 받지 않는 理이니, 인성의 본연이 純善하다고 증명될 수 있다. 우주의 본래가 理라면 인생의 근본도 理이므로 우주와 인생의 본연은 동일한 理, 즉 가치적으로 純善한 것이라고 논증되었다.

2) 이율곡(李栗谷, 1536-1584)⁶⁰⁾

그의 理氣觀은 자연에 있어서의 理氣를 먼저 觀察 體認함으로써 그 원리를 가지고 인간을 貫通한다.

그의 이기론에 있어 가장 큰 특징은 ‘理一分殊說’로 율곡은 태극을 본체(本然)와 현상(流行)으로 나누어 體와 用으로 구별하여 말하길,

“本然是 理之一이요, 流行은 分之殊이다.”

“一本之理는 理의 體이요, 萬殊之理는 理의 用이다.”⁶¹⁾

“本體안에 流行이 갖추어져있고, 流行안에 本體가 있다.”⁶²⁾

하여 理一과 理分殊를 종합함으로써 理는 一이면서 分殊(萬殊)란 理一分殊說을 해명한다. 理一分殊란 주자의 소위 ‘萬物統體一太極’이란 뜻이다.

율곡은 理氣의 不離不雜의 관계와 理氣之妙를 다 음과 같이 논한다.

“대저 理는 氣의 主宰이요, 氣는 理의 타는 곳이다. 理가 아니면 氣의 根 할 곳이 없고, 氣가 아니면 理의 의지할 곳이 없다. 이미 二物이 아니요, 또 一物도 아니다. 一物이 아닌 고로 하나로되 들이요, 二物이 아닌 고로 들이지만 하나이다. 一物이 아니란 무엇을 말함인가? 理氣는 서로 떠나지 못할 지라도 妙合한 가운데 理는 스스로 理, 氣는 스스

59) 『退溪集 卷35· 答李宏仲』

氣質二字之異 亦明甚 氣與俗言氣運 質如俗言形質 人物稟生之初 氣以成質 有生之後 氣行於質之中. 夫呼吸運動 氣也 聖人與衆人 皆有之 聖人能知 而衆人不能知 氣之淸濁不同故也 耳目形體 質也 聖人與衆人 皆有之 聖人能行 而衆人不能行 質之粹駁不齊故也.

60) 이름은 珥, 字는 叔獻이다.

61) 『答成浩原』

本然者 理之一也 流行者 分之殊也

『答安應休』

一本之理 理之體也 萬殊之理 理之用也

62) 『與成浩原』

本體之中 流行具焉 流行之中 本體存焉

로 氣로서 서로 섞이지 아니한다. 그러므로 一物이 아니다. 二物이 아니란 무엇을 말함인가? 비록 理는 스스로 理, 氣는 스스로 氣일지라도 서로 섞여 있다가 없고 갈라지고 합함이 없으므로 그 二物됨을 볼 수 없다. 그러므로 二物이 아니다. 이러므로 동정이 그 끝이 없고, 음양이 그 시작이 없다. 理는 시작이 없으므로 氣도 시작이 없다.”⁶³⁾

그러면 이와 같은 理氣之妙는 어떻게 현상계를 나타내는가가 다음 과제로서 드러난다. 율곡은 이에 다음과 같이 말한다.

“대저 理는 一일 뿐이므로 本來는 偏正 通塞 清濁 粹駁의 相異가 없으나, 理가 타는 바의 氣는 升降飛揚하여 일찍이 그치지 아니하여 雜 參差하니, 이것이 천지와 만물을 生하므로 或正或偏 或通或塞 或清或濁 或粹或駁하다. 理는 비록 一이나, 이미 氣를 타면 그 分이 萬殊이다. 故로 천지에 있어서는 천지의 理가 되고, 만물에 있어서는 만물의 理가 되며, 나에 있어서는 나의 理가 된다. 그러니 參差不齊함은 氣의 하는 바이다. 비록 氣의 하는 바라 할지라도 반드시 理가 이를 주재함이 있으니, 그 參差不齊한 까닭은 역시 理가 마땅히 이와 같은 것이다. 理가 이와 같지 아니한대 氣만 홀로 이와 같음이 아니다. 天地나 人物이 각기 그 理를 가지나, 천지의 理는 곧 만물의 理이요, 만물의 理는 곧 나의 理이니, 이것이 이른바 統體一太極이다. 비록

一理라 말할지라도 人의 性은 物의 性이 아니요, 개의 性은 소의 性이 아니니, 이것이 이른바 各一其性이다.”⁶⁴⁾

즉 현상계의 參差不齊한 萬殊는 氣爲 氣化이지만, 그 氣爲 氣化的 根柢로서 理의 主宰 때문에 그렇게 된다는 것이다. 그러므로 理는 원래 一(統體一太極의 一)이나, 그 理一안의 分殊理의 主宰가 萬殊氣化的 根柢(各一其性的 뜻)로 되므로서 천지·만물·인간의 參差不齊로 나타난다. 따라서 理一은 理分殊를 통합한 統體로서의 一太極이요, 理分殊는 各一其性이지만, 그 안에는 역시 統體一의 一太極을 각기 구유한다는 것이다.

이제까지는 所以然으로서의 자연의 理를 말했지만, 그러면 인간에 있어 所當然으로서의 가치의 理는 어떠할까? 율곡은 여기서 선악의 문제를 풀어낸다. 즉 위의 理一分殊說에서 氣의 청탁의 이유는 理의 청탁의 所以然的 主宰 때문이란 것을 말했다. 사람의 기품의 선악은 그 根柢로서의 理의 선악에 귀착된다는 것이다. 그런데 理有善惡을 말한 것은 정명도이며, 그는 또 生之謂性을 말한 바 있다. 생각건대 정명도는 理氣一元觀의 입장에서 ‘性卽氣 氣卽性’이라 말함으로써 주자가 性을 본연지성(純理)과 기질지성(理與氣雜)으로 二分한 것과는 달리 기질지성 하나만을 취한다. 그리하여 生來한 기품 그것을 바로 性이라 보고, 性은 또 理이므로 ‘理有

63) 『答成浩原』

夫理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也. 非理則氣無所根 非氣則理無所依着 卽非二物 又非一物 非一物 故一而二 非二物 故二而一也. 非一物者 何謂也. 理氣雖相離不得 而妙合之中 理自理 氣自氣 不相挾雜 故非一物也. 非二物者 何謂也. 雖曰自理 氣自氣 而渾淪無間 無先後 無離合 不見其爲二物 故非二物也. 是故 動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也.

64) 『答成浩原』

夫理一而已矣 本無偏正通塞清濁粹駁之異 而所乘之氣 升降飛揚 未嘗止息 雜揉參差 是生天地萬物 而或正或偏 或通或塞 或清或濁 或粹或駁焉. 理雖一而既乘於氣 則氣分萬殊 故在天地而爲天地之理 在萬物而爲萬物之理 在吾人而爲吾人之理. 然則參差不齊者 氣之所爲也. 雖曰氣之所謂而必有理爲之主宰 則其所以參差不齊者 亦是理當如此 非理不如此而氣獨如此也. 天地人物雖各有其理 而天地之理卽萬物之理 萬物之理卽吾人之理也. 此所謂統體一太極也. 雖曰一理而人之性非物之性 犬之性非牛之性 此所謂各一其性者也.

善惡'이라 한 것이다. 울곡은 기질지성 하나만을 바로 理氣之妙로서 달관하여 理一分殊의 종합적 견지에 선다. 그리하여 그는 다음과 같이 말한다.

“정자가 말하길 ‘사람은 기품을 받아서 나매 理에 선악이 있다.’고 하니, 이것은 사람을 깨우침에 아주 명료하게 해명한 곳이다. 그 이른바 理는 그것이 氣를 타고 유행한 것을 가리킨 것으로 理의 본연이 아니다. 본연의 理는 본래 純情이나, 氣를 타고 유행하면 그 나누어짐이 萬殊이다. 기품에 선악이 있으니, 理도 선악이 있게 된다. 대저 理의 본연은 純善이지만 이미 氣를 탈 즈음에는 參差不齊하다. 맑고 깨끗하고 아주 귀한 物에서 더럽고 지극히 천한 곳까지 理는 항상 있으니, 맑고 깨끗한 곳에 있어서는 理도 맑고 깨끗하고, 더러운 곳에 있어서는 理도 더럽다. 더러운 것을 理의 본연이 아니라는 것같은데 옳지만 더러운 物에 理가 없다 함은 옳지 못하다. 대저 본연이란 것은 理一이요, 流行이란 것은 分殊이다. 유행의 理를 버리고 따로 본연의 理를 구함은 진실로 옳지 못하다. 理의 선악이 있음을 가지고 理의 본연이라 하는 것 같은데 역시 옳지 못하다.”⁶⁵⁾

즉 理一의 본연은 純善이지만 그것이 나타나 유행함으로써 현상의 氣萬殊로 되면 淸淨과 穢의 차별이 생기므로 선악이 있게되며, 그것은 主宰로서의 理 때문이므로 理 역시 선악이 있다라는 것이

다. 그러므로 理의 본연을 有善惡이라해도 옳지 못하고, 理分殊를 純善이라 해도 옳지 못하다. 여기서 울곡은 또 말하기를,

“理一分殊 네 글자는 가장 마땅히 연구해야 할 것이니, 다만 理一만 알고 分之殊를 알지 못하면 즉 佛氏가 작용(氣)을 性이라 함으로써 猖狂自恣함이 이것이요, 다만 分之殊만 알고 理一을 알지 못하면 荀子나 揚雄이 性を 惡이라든가 또는 善惡混이라 하는 것이 이것이다.”⁶⁶⁾라 한다. 즉 理一만 고집하는 釋氏의 무차별적 평등과 理分殊만 고수하는 순자의 성악설 및 揚雄의 性善惡混說을 비난함과 함께 變化氣質을 역설한다. 그는 張程朱의 계통을 이어 變化氣質을 말하는데,

“본연지성, 이것을 가리는 것도 氣이요, 이것을 회복시키는 것도 氣이다.”⁶⁷⁾라 하여 기품의 탁한 기운을 명도의 이른바 澄治之工으로써 맑은 기운으로 변화시킬 것을 ‘矯氣質’이라하여 강조한다.

이상으로 울곡의 理有善惡說은 현상계의 상대성에 대한 형이상학적 해명을 다시 가치론적으로 설명한 것이다. 이는 현상적 가치의 상대성을 설명한 것이라 생각된다.

65) 『答成浩原』

程子曰人生氣稟 理有善惡 此曉人深切八字打開處也。其所謂理者 指其乘氣流行之理 而非指理之本然也。本然之理固純善而乘氣流行 其分萬殊 氣稟有善惡 故理亦有善惡也。夫理之本然則純善而已 乘氣之際 參差不齊 淸淨至貴之物及 穢至賤之處。理無不在 而淸淨則理亦淸淨 在汗穢則理亦汗穢 若以汗穢者爲非理之本然則可 遂以爲汗穢之物無理 則不可也。夫本然者 理之一也 流行者 分之殊也。捨流行之理 而別求本然之理 固不可。若以理之有善惡者爲理之本然則亦不可。

66) 『答成浩原』

理一分殊四字 最宜體究 徒知理之一 而不知分之殊 則釋氏之以作用爲性而猖狂自恣是也。徒知分之殊而不知理之一 則苟揚以性爲惡 或以爲善惡混者是也。

67) 『語錄』

本然之性 使之蔽者 氣也 使之復者 亦氣也

5. 人物性同異論(湖洛論爭)에서의 氣質 氣稟의 이해

人物性相異나 人物性俱同이나 하는 문제는 조선 조 중엽부터 약 200년간의 湖洛論爭으로 유명하다.

한국성리학의 중대한 과제의 하나인 보편과 개체(특수)의 관계에 대한 논란은 동서고금의 철학들이 다 관심꺼리로 삼는 바, 서양에 있어서는 중세기 약천년을 보편논쟁으로 소비한 바 있고, 佛學에 있어서도 개의 佛性有無를 가지고 詰難한 바 있었으며, 장자에도 이미 東郭子와의 대화를 비유로 道의 無所不在를 논한 바 있었던 것을 보면, 보편과 특수 관계에 대한 관심은 철학의 가장 중대한 과제로 부각됨을 알겠다. 그런데 한국성리학에 있어 보편논쟁을 湖洛論爭이라고 부른다. 그것은 湖西學者들과 洛下(京畿)學者들 사이의 견해차이 때문에 야기된 논쟁이었기 때문이다.

이 湖洛論爭⁶⁸⁾에 있어 2가지가 있으니, 첫번째는 人物性偏全의 문제로서 人物性同異論이요, 그 두번째

는 心の 未發에 있어 기질과 선악의 유무에 대한 문제로서 心體本善有善惡論이다. 즉 主理的 경향에 서는 洛下學者들은 理一에 치중하여 人物性俱同(보편)을 주장함으로 이것은 洛論 또는 洛學이라 불리게 되고, 主氣的 경향에 서는 湖西學者들은 氣分殊에 중점을 두어 人物性相異(種概念)을 역설함으로 이것을 湖論 또는 湖學이라 부르게 된 것이다.

1) 권수암

이 湖洛是非는 처음 권수암(1641-1721, 名 尙夏)의 문하에서 발단한 것인데, 그들은 禽獸와 五常(仁義禮智信)의 관계, 心の 未發과 기질의 관계 등을 논의하다가 서로 의견대립이 되어 드디어 학파대립을 초래하였다.⁶⁹⁾ 수암은 말하기를 "태극은 統體一으로서 그 本來는 沖膜無朕한 一理이지만 그것이 만물을 化生함에 氣成形의 有萬不齊로 말미암아 그 太極의 理도 따라서 有萬不齊의 偏이 됨으로 기질의 稟의 偏全에 따라서 그 性도 偏全이 생기는 것이다."⁷⁰⁾라 하였다. 그리고 또 말하기를 다음과

68) 배중호 著, 『한국유학사』(서울: 연세대학교출판부, 1983), p. 205
이울곡의 嫡傳으로서 송우암의 제자에 권수암이 있었고 그 문하에 8학사가 배출된 중에서 이외암(1677-1727, 東)과 한남당(1683-1751, 元震)의 두사람이 가장 절출하였다. 외암과 남당 兩人은 기호학과 안에서 야기되었던 문제로 의견대립이 생기어 그것을 그들의 선생 수암에게 質正한 일이 있었다. 그때 수암은 남당의 입장을 찬성하였다. 이에 외암은 그의 화살을 동문인 남당에게는 물론이지만 스승인 수암에게 대해서도 향하게 된 것이다. 巍·南 양인이 다 湖西人이지만 외암說을 지지한 洛下 학자들 때문에 여기서 湖論과 洛論의 시비논쟁이 벌어진 것이다. 이것을 세칭 湖洛論爭이라고 부른다. 즉 湖論은 人物性相異論을 주장하였고, 洛論은 人物性俱同論을 주장한 것이다.

69) 배중호 著, 『한국유학사』(서울: 연세대학교출판부, 1983), p. 205
더 소급하면 人物性偏全의 문제를 가지고 詰問論難한 것이 이미 있었으니, 그것은 박남계(玄石, 1631-1695) 김농암 권상유 등에서 일어난 문제였다. 박남계는 성리학에 있어 울곡의 四七說을 반대하고 퇴계의 互發說을 찬성한바 있었는데, 그 中에 中庸天命之謂性章句의 朱子註(人物之性 因各得其所賦之理 以爲健順五常之德 所謂性也……性道雖同而氣稟或異 故不能無過不及之差)를 반대하여 人物性相異論을 주장하였다. 김농암 역시 이 章句에 대해 회의를 품고, 오히려 孟子生之謂性章의 人物性異란 주자註(性者人之所得於天之理也. 生者人之所得於天之氣也. 性形而上者也. 氣形而下者也. 人物之生 莫不有是性 亦莫不有是氣 然以氣言之 則知覺運動 人與物若不異者也. 以理言之 則仁義禮智之稟 豈物之所得而全哉. 此人之性所以無不善而爲萬物之靈也. 告子不知性之爲理而以所謂氣者當之 是以杞柳湍水之喻 食色無善不善之說 紛 舛錯 而此章之誤 乃其本根所以然者. 蓋徒知知覺運動之蠢然者 人與物同 而不知仁義禮智之粹然者 人與物異也)를 찬동하는 입장에서 송우암에게 質正한 바 있으나 별로 詳明한 해답이 없었던 것이다. 그리고 권상유도 주자가 그의 太極圖說解에서 渾然太極의 전체를 物物이各具한다 한 것을 의심하여 박현석에게 質問한 바 있었으나, 현

같이 한다.

“이로 말미암아 보면 性의 本體(太極의 理)는 처음부터 不全함이 없다. 그러니 그 有偏有全의 까닭은 氣의 所爲이다. 氣가 全하면 性도 全하고, 氣가 偏하면 性도 偏함을 또 어찌 의심하리오? 이래서 율곡의 말에 人之性이 物之性이 아닌 것은 氣의 局이요, 人之理가 곧 物之理란 것은 理의 通이라 했으니, 오직 이 한마디야말로 千古不傳의 妙를 발언한 것이라 하겠다.”⁷¹⁾

위의 말을 요약하면 수암은 理로써 보면 人과 物의 理가 상동하므로 理之通이요, 性으로서 보면 人과 物의 性이 상이하므로 氣之局이라는 것이다. 무릇 理란 우주적인 것이므로 그것은 一太極에 해당하는 것이니, 萬物一原의 理로서 人物에 상동하는 것이므로 理之通이요, 性이란 品物流行으로서 現象界의 개체는 그 개성을 稟受함에 개성으로 국한된 性은 기품성형으로 말미암아 이루어진 것이니, 氣之局이라는 것이다.

수암은 第二의 人間性不同이란 種概念을 인간의

본성으로 생각한다. 이것은 人物性의 차이를 비교하려 했기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

“성현들이 性을 논함에 그 說이 세가지 단계가 있다. 氣를 제거하고 理만 가리켜 말함이 있고, 그 氣의 理를 각각 가리키나 또 그 氣를 섞지 아니하고 말함이 있고, 理와 氣를 섞어서 말함이 있다. 理를 전적으로 가리켜 말하면 태극 전체는 物이 具有하지 없음이 없으므로 만물의 性이 다 동일하니, 이는 一原이다. ……그 氣의 理를 각각 가리켜 말하면 陽은 健, 陰은 順, 木은 仁, 火는 禮, 金은 義, 水는 智로서 그 性이 동일하지 아니한데 또 그 氣의 淸濁美惡을 섞지 아니하고 말함이 있다. 그러므로 그 健順五常됨이 오히려 至善됨을 잃지 아니한 것 같다. 그런데 人은 그 全을 얻으나, 物은 그 偏을 얻었으므로 人과 物의 性이 다르니, 이는 分殊이다. ……理와 氣를 섞어서 말하면 剛柔善惡이 有萬不齊하므로 人과 人, 物과 物의 性이 다 다르니, 이는 分殊의 分殊이다.”⁷²⁾

이와 같이 수암은 性을 一原의 理(一)로서의 性

70) 『寒水齊集 卷21』

“이로써 그 一原을 논하면 沖膜無朕이라도 萬象森然하니, 이것은 이른바 統體一太極이요, 그 萬殊를 말하면 萬物之中에 一理가 貫通하니, 이것은 이른바 各具一太極이다. …… 무릇 物은 形體가 있는 然後에 바야흐로 彼此를 말할 수 있으며, 彼此가 있는 然後에 바야흐로 大小를 말할 수 있고, 大小가 있는 然後에 바야흐로 偏全을 말할 수 있는 것이다. ……만약 人物之性을 논할 것 같으면 또 그 說이 있다. 대개 氣가 아니면 理가 붙을 곳이 없고, 理가 아니면 氣는 主宰할 바가 없다. 天이 陰陽五行으로 萬物을 化生함에 氣로써 形을 이루고 理도 또 賦與하니, 性의 이름됨이 이에 세워진다. 오직 그 氣質의 稟賦가 有萬不齊한 故로 氣에 붙은 者 理(性)도 또 不得不 有萬不齊이다.”

是以論其一原 則沖膜無朕 萬象森然 此所謂統體一太極也. 語其萬殊則萬物之中 一理貫通 此所謂各具一太極也. ……凡物有形體然後 方可言彼此 有彼此然後 方可言大小 有大小然後 方可言偏全. ……若論人物之性則又有其說 蓋非氣則理無所寓 非理則氣無所宰. 天以陰陽五行化生萬物 氣以成形 理亦賦言 性之爲名 於是乎立矣. 唯其氣質之稟 有萬不齊 故理寓於氣者亦不得 不有萬不齊.

71) 『寒水齊集 卷21』

由是觀之 性之本體初無有不全而之所以有偏有全者 氣之爲也. 氣全則性全 氣偏則性偏 又何疑乎 是以栗翁之言曰人之性非物之性者 氣之局也. 人之理即物之理者 理之通也 惟此一言可謂發千古之妙矣

72) 『寒水齊集 卷21·雜著 論性說』

聖賢論性 其說大概有三 有除去氣 單指理而言之者 有各指其氣之理而亦不雜乎其氣而爲言者 有以理與氣雜而言之者 專指理而言 則太極全體無物不具 而萬物之性 皆同矣 是則一原也. ……各指其氣之理而言 則陽健陰順 木仁火禮 金義水智 其性不同 而亦不雜乎其氣之淸濁美惡而言 故氣爲健順五常 有不失爲至善. 人得其全 物得其偏 而人物之性不同矣 是則分殊也. ……以理與氣雜而言之 則剛柔善惡 有萬不齊 人人物物之性 皆不同矣 是則分殊之分殊也.

(類概念), 分殊의 性(種概念) 및 分殊의 分殊의 性, 즉 기질지성(特殊概念)의 세가지로 분류한다.

2) 한남당(韓南塘, 1682-1751)⁷³⁾

남당은 主氣의 경향으로 심성을 논함에 心即氣 性 卽理라 하며, 율곡의 이른바 氣之局에 중점을 두으로써 性論에 있어 기질지성에 치중한다. 그리하여 이른바 三層性說을 주장하여 다음과 같이 말한다.

“理는 본래 하나이다. 그런데 形氣를 초월하여 말하는 것이 있고, 기질로 인하여 말하는 것이 있고, 기질을 섞어 말하는 것이 있다. 형기를 초월하여 말하면 태극이 이것으로 만물의 理가 동일한 것이요, 기질로 인해 말하면 健順五常이라 이름함이 이것으로 人物의 性이 같지않음이요, 기질을 섞어 말하면 선악의 性이 이것으로 人人物物이 서로 다르다.”⁷⁴⁾

남당의 三層性說은 권수암으로부터 유래한 것으로 수암과 남당의 입장을 요약하면, 純理的으로 만물의 一原을 논하면 만물의 같은 바인 태극의 一理(最高類概念)뿐이나, 現象物은 일정한 氣와 배합된 理이며, 그 理는 또 기질안에 있는 것으로 그것을 性이라 명명하는 것이니, 人과 物의 性이 같지 않다하여 人物性相異(種概念)를 주장하고, 더 나아가 人과 人, 物과 物도 각기 그 기질의 淸濁粹駁의 차이(특수개념)가 있으므로 人人物物의 性(개성)이 또 서로 다르다는 것이다. 이것은 수암이 창안한

一原, 分殊, 分殊之分殊의 三分法을 남당이 기질의 유무와 그 淸濁粹駁을 기준으로 그 三分에 대한 名目を 理라 칭하는 입장에서 주장한 것인데, 이는 남당의 주기적 경향을 드러낸 것이다.

그는 말하기를, “이른바 기질로 인하여 명명한 것이란, 陰에 있어서는 그 陰이 되는 理를 가리켜 命名하여 順이라 한 것이요, 陽에 있어서는 그 陽이 되는 理를 가리켜 健이라 한 것으로서 아직 氣의 昏明清濁을 雜하지 아니하고 말한 것이므로 그 健이 되고 順이 됨은 비록 다르나, 그 本善의 理됨은 自若한 것이다. 木에 있어서는 仁을 가리키고, 金에 있어서는 義를 가리키니, 그 뜻은 다 이와 같다.”⁷⁵⁾라 하여 기질(形氣)에 따라 理의 名目이 달라진다고 본다.

생각건대 남당의 이른바 기질은 形氣까지 합하여 말한 것이므로 人과 物의 형기와 기질이 상이함에 따라서 그들의 性 즉 기질지성이 상이하므로 人物性相異라는 것이다.

그는 기질지성을 ‘氣分+理分’으로 보고 말하길, “理는 본래 하나이지만 分殊가 있는 까닭은 그 所乘之氣(分殊氣)의 不齊로 말미암아 그런 것이다. 이제 기질을 떠나서 分殊를 말하고자 하면 거의 형체를 떠나서 그림자를 찾고, 소리를 막고 메아리를 구하는 것과 같으리라.”⁷⁶⁾고 말함으로써 分殊의 주도권을 氣로 돌린다. 그러면 남당에 있어 理의 主宰란 의의가 희박해질 것은 물론이다. 따라서 그는

73) 이름은 元震, 字는 德昭이다.

74) 『南塘集 卷11·書擬答李公舉』

理本一也 而有以超形氣二言者 有以因氣質而名者 有以雜氣質而言者 超形氣而言 則太極之稱是也 而萬物之理 同矣 因氣質而言 則健順五常之名是也 而人物之性 不同矣 雜氣質而言則善惡之性是也 而人人物物又不同矣

75) 『南塘集 卷11, 擬答李公舉』

所謂因氣質而名者 於陰指其爲陰之理而名之曰順 於陽指氣爲陽之理而名之曰健 而亦未嘗以氣之魂明清濁者而雜言之 故其爲健爲順 雖不同 而其爲本善之理則自若矣 於木指仁 於金指義 義皆如此

76) 『南塘集 卷27·雜著 羅整庵困知記辨并跋』

理本一矣 而所以有分殊者 由其所乘之氣不齊而然也 今欲去氣質而語分殊 則殆猶雜形而素影息聲而求響也

본연지성과 기질지성의 이분설을 반대하고 기질지성 하나만을 인정하게 되며, 그 기질지성의 偏全에 따르는 理의 偏全, 즉 性의 偏全을 말하게 된다.

남당에 있어 性은 기질지성으로 그것은 理一分殊에 있어서도 種概念의 계층으로서 理(分殊)가 氣(形氣)의 차이에 따라서 그 性(氣分殊에 따라서 理分殊)도 서로 다르다는 것이다. 그런데 人物의 形氣相異는 음양오행의 凝聚에 있어 正通과 偏塞의 차이에서 오는 것이며, 그 氣의 正通과 偏塞의 상이에 따라서 그 性도 正通과 偏塞의 차이가 있다. 人은 氣의 正通을 품수함으로써 그 性(기질지성)도 正通하나, 物은 氣의 偏索을 품수함으로써 그 性(기질지성)이 偏塞하다는 것으로 이에 말미암아 人物性相異라는 것이다.⁷⁷⁾ 말하자면 人은 五常의 性의 全量을 받았지만 物은 그것의 少量을 받아 偏이 된다고 생각한 것이다.

그런데 人의 기질지성(이것을 남당은 본연지성이라 함)을 놓고 보면, 거기에도 또 기품의 淸濁粹駁의 不齊가 있으니, 그 기품안에 있는 性은 선악이 있을 수 없다 한다. 그러므로 남당은 心의 未發인 體에 있어서도 또한 기품의 淸濁粹駁에 따라서 선악이 존재한다는 것으로 心體有善惡이라 한다. 그는 다음과 같이 말한다.

“心은 氣의 凝聚로서 그 體는 본래 虛하다. 虛하니 故로 不昧하며, 氣인 故로 不齊하다. 그 本體가 본래 虛하고 不昧한 것으로 말하면 이를 善이라 이

르는 것이며, 그 氣의 凝聚로서 不齊한 것으로부터 말하면 이를 有善惡이라 이르는 것이다. 그러니 이미 善이라 이르고, 또 有善惡이라 이르니, 말함이 각각 가리키는 바가 있어도 아직 일찌기 서로 妨害되지는 않는다. 性이 氣안에 있으니, 그 未發이 虛明하여 中한 것은 곧 이를 大本之性이라 이르고, 그것이 氣稟不齊를 겸한 것을 말하면 이를 기질지성이라 부른다. 이와 같이 性을 말함이 어찌 性善을 善함이며, 어찌 二本이라 의심하리오? 또 어찌 성현의 說에 거슬리리오? 公舉(이외암)는 이미 心과 기품을 둘로 해가지고, 心의 所具, 기품의 所具라하여 또 따라서 나누어 二性으로 한다.”⁷⁸⁾

생각컨대 남당은 이와 같이 그의 이른바 ‘性在氣中’으로서의 기질지성을 인간의 본연지성이라 보면서도 그것을 다시 未發本體의 虛明而中이란 大本之性의 性과 氣稟不齊를 겸한 기질지성의 有善惡으로 이분하여 생각한다.

3) 이외암(李巍庵, 1677-1727)⁷⁹⁾

남당의 人物性異論에 대해 人物性同具論을 주장하는 이외암은 主理的 입장에서 性을 본연지성과 기질지성으로 이분하여 보며, 또 理一(태극)안에 健順(二), 五常(五)이 포함된 것이라 봄으로써 太極(一)과 天命(流行 즉 二五分殊)을 동일시하게 되어 太極 天命 健順五常之德을 합하여 본연지성이라 함으로써 人物性이 모두 태극 천명 건순오상지덕의

77) 『南塘集 卷11·擬答李公舉』

朱子曰凡言性者 因氣質而言之 栗谷先生曰性者理氣之合 理在氣中然後爲性 若不在氣中 則當爲之理 不當謂之性 此皆愚說之所本也. 朱子栗谷皆釋性之名義則 此果以善惡之性非性之本 體者言之耶.

78) 『南塘集 卷11·擬答李公舉夫發五常辨』

心者氣之聚而體本虛也. 虛故不昧 氣故不齊 自其體本虛而不昧者言 則謂之善 自其氣之聚而不齊者言 則謂之有善惡 然則既謂善而又謂有善惡者 言各有所指而未嘗相妨也. 性在其中者 即氣未發虛明而中 則謂之大本之性 兼其氣稟不齊而言 則謂之氣質之性 如此言性 何害於性善 何疑於二本 又何悖於聖賢之說乎 公舉則既以心與氣稟爲二 而心之所具 氣稟之所具 又隨而分爲二性

79) 이름은 東, 字는 公舉이다.

본연지성을 구유하므로 人物性俱同이며, 人과 物의 차이는 다만 氣不齊로 인한 것, 즉 음양(二) 오행(五)의 氣의 正偏通塞의 차이 때문이라고 주장한다. 즉 人은 음양오행(氣)의 正通한 것을 품수하나, 物은 그 偏塞한 것을 품수한 것이라 함으로써 人物異體를 기품부제에 돌리고, 그 본연지성에 이르러서는 人物性俱同이라하여 그 논거로서 주자가 중용장구에서 말하기를, “人과 物이 생함에 그 부여한 바의 理를 얻으므로 인하여 健順五常의 德이 되니, 이른바 性이다.”라 한 것을 인용한다.

외암은 다음과 같이 말한다.

“天命이나 五常, 太極이나 本然이 그 名目は 비록 많으나, 이 理(太極)의 가리킴에 따라서 그 명목을 달리한 것에 지나지 않으니, 처음부터 彼此本末이나 偏全大小의 다름이 있는 것이 아니다.”⁸⁰⁾

“본연으로 말하면 性과 命에 본래부터 人과 物의 相殊가 없고, 기질로 말하면 氣의 正과 通을 얻은 것이 人이 되고, 偏과 塞을 얻은 것은 物이 되며, 正通之中에도 또 清濁粹駁의 分殊가 있고, 偏塞之中에도 또 或通과 全塞의 차별이 있으니, 이것은 人物異體의 有萬不齊한 것이 그것이다. 이렇므로 그 기질을 논하면 오직 개의 性이 소의 性이 아닐

뿐더러 物의 性이 곧 人의 性이다. 그러니 울곡의 이른바 理通⁸¹⁾이나, 주자의 이른바 理同이란 것이 이 기질에 있어서 본연만을 가리켜 말함이 아닐까? 그리고 울곡의 이른바 氣局⁸²⁾이나 朱子の 이른바 性不同이란 것이 또한 이 본연에 있어서 기질을 兼舉하여 말함이 아닐까?”⁸³⁾

이와같이 외암은 본연지성과 기질지성을 대비함으로써 그것을 理와 氣에 배속시키며, 또 다시 말하기를 다음과 같이 한다.

“一原을 말하면 天命五常이 다 形氣를 초월할 수 있으므로 人과 物의 偏全의 相殊가 없으니, 이른바 본연지성이요, 異體로 말하면 天命五常이 다 기질에 인한 것이라 할 수 있으니, 다만 人과 物에 偏全이 있을 뿐 아니라 聖凡사이에도 또 千階萬級이니, 偏處에서는 性과 命이 다 偏하고, 全處에서는 性과 命도 다 全하니, 이는 이른바 기질지성이다.”⁸⁴⁾

남당은 천명을 理一에, 그리고 오상을 기질로 인한 分殊에 돌림으로써 기질지성을 중심으로 보아 그것을 본연지성이라 함으로써 未發心體有善惡을 주장하는데 비해, 외암은 천명오상을 본연지성이라 함으로써 未發心體本善을 주장한다.

그리고 외암은 ‘理雖一原 而氣則不齊’(巍庵遺稿

80) 『巍庵遺稿 卷7·答韓德昭別紙 本發詠』

天命五行 太極本然 名目雖多 不過此理之隨指異名 而初非有彼此本末偏全大小之異也.

81) 理通의 通의 뜻은 理가 無形無爲의 觀念의 存在이므로 즉 固定的 實體가 아니므로 그것은 時空을 초월한 形而上者, 主宰者로서 恒存不變性 普遍遍滿性이란 것이다.

82) 氣局의 局의 뜻은 氣가 有形有爲의 質料性的 存在이므로 그것은 時空의 制限 局限을 가지는 形而下者 器材者로서 聚散可變性 特殊個性性이란 것이다.

83) 『巍庵遺稿 卷7·答韓德昭別紙 本發詠』

以本然言之 性命固無人物之殊 以氣質言之 則得氣之正且通者爲人 而偏且塞者爲物 而正通之中又有清濁粹駁之分焉 偏塞之中又有或通全塞之別焉 則是人物異體之有萬不齊者然矣. 是故論其氣質則非惟犬之性非牛之性也. 之性非舜之性矣. 語其本然則不惟 之性即舜之性也. 物之性即人之性矣. 然則栗谷所謂理通 朱子所謂理同者 非即此氣質單指本然而言歟. 栗谷所謂氣局朱子所謂性不同者 又非即此本然兼舉氣質而言歟.

84) 『巍庵遺稿 卷7, 答韓德昭別紙 本發詠』

以一原則天命五常俱可超形器 而人與物無偏全之殊 是所謂本然之性也. 以異體言則天命五常俱可因氣質 而不獨人與物有偏全 聖凡之間 又是千階萬級 而偏處性命俱偏 全處性命俱全是所謂氣質之性也.

卷4, 上遂庵先生辛卯別紙)라하여 人物之性은 一原으로서 俱同이며, 人物異體는 氣之不齊로 말미암아 人은 正通의 氣를, 그리고 物은 偏塞의 氣를 받으므로서 人物의 性이 서로 다르므로 그 正通과 偏塞은 비록 차이가 있지만 모두 五常의 質(五行)은 동일한 것으로 생각하여 말하기를,

“저의 생각으로는 아마 正도 五常이요, 偏도 또한 五常이며, 通도 五常이요, 塞도 또한 五常이니, 한가지로 이것이 五常입니다.”⁸⁵⁾라하여 同是五常(五理)이나, 그 偏全의 차이는 다만 氣不齊라 한다.

여하튼 남당은 주기적 입장에서 태극(理一), 천명(理一)과 오상(理分殊의 理五)을 구분하여 태극천명은 理(一)로서 超形氣的 無加無對者이며, 오상은 태극천명의 理(一)가 形氣안에 墮在한 것(즉 기질지성)으로서 벌써 그것은 性(즉 본연지성)이며, 人物異體에 따라 그 性도 상이하다 함으로써 人物性異를 주장하고, 人性은 기품의 性이므로 未發心體(즉 性)有善惡이라 한다.

그러므로 남당의 이른바 본연지성은 一原(理一)의 分殊 즉 氣質分殊에 同乘한 理分殊를 가리키는 것이다. 그러나 이에 대해 외암은 주리적 견지에서 건순오상(理)은 음양오행(氣)의 理이며, 그것은 천명(理一)의 理의 流行으로서 결국 태극(理一)이므로, 태극천명 건순 오상을 한데 묶어 그것을 본연지성이라 한다.

그런데 만물은 태극의 理와 음양오행의 氣와의 妙습으로 이루어 지는 것이며, 또 그 조화는 태극 즉 천명의 流行이다. 이때 외암은 그 유행으로서의 오상의 主宰能에 중점을 두어 그 조화로 말미암아 만물이 생하는 것이라 함으로써 人物의 生함은 음

양오행의 理(건순오상)에 이르러서는 人物俱同이라 한다. 그러므로 외암의 본연지성이란 張程朱의 理一로서 본연지성과 및 理(分殊)와 氣(分殊)의 ‘交運而生’한 것으로서의 기질지성 가운데의 理分殊(즉 健順五常)와를 합한 개념이라고 생각된다. 따라서 외암에 있어 心의 體로서의 性은 천명오상이 본연지성이므로 未發本善을 주장하게 되는 것이다.

이와 같이 외암의 본연지성은 인의예지신(仁義禮智信)의 오상이며, 또 그것은 人物性俱同의 階層이므로 人物異體는 다만 氣의 正通偏塞 때문이다. 그리고 그의 이른바 기질지성이란 氣의 正通(人) 偏塞(物)의 中에서 다시 淸濁粹駁과 或通全塞의 차별이 있음으로써 人人物物有萬不齊한 것, 즉 특수개체성의 차이성을 가리키는 것이다.

이에 대해 남당은 理一太極을 超形氣的 존재로서 이를 제거하고, 그 이하의 理分殊 특히 음양오행의 理, 즉 인의예지신 五常이 다시 氣質偏全에 따라서 偏(物)全(人)한 것까지를 추리하여 그 偏全의 기질의 性, 다시 말하면 외암의 이른바 기질지성(有善惡)을 본연지성이라 명명함으로써 人物性相異를 주장하는 것이다.

6. 조선 후기 芸菴 한석지(韓錫地, 1709-1803)⁸⁶⁾의 氣質·氣稟·命에 대한 견해

한석지는 1788년 『明善錄』을 저술하였는데, ‘明善’이라는 것은 성품이 본래 善함을 밝힌 것으로 맹자의 성선설에 근거하여 저술되어 孔孟曾思의 원시유학을 근거로 反주자적 태도와 反주자학적 변론을 선명하게 펼쳤다.

85) 『巍庵遺稿 卷4· 上遂庵先生辛卯別紙』

愚意則恐正亦五常也 偏亦五常也 通亦五常也 塞亦五常也 同是五常也

86) 號는 芸菴이며 37세(1743)에 聖學의 본뜻을 깨달아 얻게되고 79세(1788)에 『明善錄』을 저술하였다.

이에 따라 운암은 주자가 타고난 기운의 맑고 탁함과 氣質의 고름과 고르지 않음에 대해서 얘기한 것에 대해 처음부터 끝까지 맹렬한 비판을 가했다.

운암은 말하길,

“배움이 얕은 것과 깊은것, 정밀한 것과 거친 것은 상 중 하가 있으므로, 수준이 낮은 사람이 배움을 그만두지 않으면(부단하게 노력한다면) 중이나 상에 이를 수 있는데, 송인은 이것을 타고난 기운의 맑고 탁함과 기질의 고름과 고르지 않음이라고 여겼다.”⁸⁷⁾라 하여 송나라 사람들은 배우지는 않고 품부받은 기품이 어떠니 기질이 어떠니하다고 시종 비판을 늘어놓았다.

또한 말하길 “공자가 ‘性相近’⁸⁸⁾이라는 교훈을 송나라 사람들이 淸濁稟殊에 건강부회한 까닭으로 주자는 이것을 기질지성이라 하였다.”⁸⁹⁾라고 하였다. 여기서 공자가 본성은 서로 가깝다고 말씀하셨는데, 본성은 누구나 같은 것이다. 그런데 서로 가깝다고 말한 것은 차이가 있다는 뜻이 된다. 그렇기 때문에 주자는 여기에 註를 달아 설명하기를 “이것은 본연지성이 아니라 기질지성을 말하는 것이다.”라고 했다. 기질지성이란 본연지성 즉 하늘의 이치가 사람 개개인에 주어지는 것으로 기품과 人慾에 따라 천차만별이 된다. 그러므로 기품에 따라 맑은 사람, 탁한 사람이 여러 갈래로 갈라지게 된다. 그렇다고 기품에 따라서 평생 고정적으로 누구는 맑고, 누구는 탁한 채로 남아있게 되는 것은 아니다. 자포자기한 사람을 제외하고 下愚도 노력하면 上智에 이를 수 있다고 한석지는 주장한다.

따라서 성리학에서 주요하게 논하고 있는 것은 본연지성이기 기질지성은 아니며, 기질지성을 말하게 된 의도도 공자의 말씀을 이해하지 못하고 헛갈리거나 염려되어 주자가 어쩔 수 없이 끌어서 설명한 것이라 말하고 있다.

또한 말하길,

“무릇 氣는 理와 氣이고, 情은 性과 情이며, 理는 天理이고, 性은 人性이다.

또한 性은 理이고 情은 氣이다. 또 性과 理는 體이고, 情과 氣는 用인데 宋인이 말하는 天命의 性은 氣가 없는 性이고, 氣質의 性은 理없는 性이고, 道心の 情은 氣가 없는 情이고, 人心의 情은 性이 없는 情이다. 더러는 理는 있으나 氣는 없고, 氣는 있으나 理가 없으며, 더러는 性은 있으나 情이 없고, 情은 있으나 性은 없으며, 더러는 體는 있으나 用은 없고, 用은 있으나 體가 없다. 또 氣에는 맑고 혼탁함의 차이가 있고, 情에는 선하고 악한 기미가 있다. 또 반드시 마지막에는 無를 근본으로 삼으니 周나라가 쇠한 다음부터 사된 학설이 비록 많으나 이처럼 심한 것은 없었다. 그 뜻으로 天命의 性을 삼은 것은 순수한 理만 있고 氣가 없는 것이므로 순전히 옳한 것만 있고 옳한 것이 없고, 氣質로서의 性은 氣를 주로 삼고, 理가 간혹 그것을 타므로 맑은 것과 혼탁한 것이 뒤섞여서 순수하지 못하다. 원래 만가지 잘못이 모두 無極으로써 근본을 삼고 理와 氣가 둘이라는 것에서 나오니 괴상하고 또한 슬프다.”⁹⁰⁾라하여 理氣二元을 비판하고 理氣 體用 性情의 合一을 주장하였다.

87) 『明善錄·致知卷一』

學之淺深精粗 有上中下故 下學之不已則可至於中上而宋人則以爲氣稟淸濁氣質不齊焉.

88) 『論語·陽貨第十七』

子曰 性相近 習相遠也.

89) 『明善錄·辨繆卷二』

夫子性相近之訓 宋人牽附於淸濁 殊故 朱子曰 此言氣質之性.

운암은 타고난 본성이 누구나 같지만 후천적인 요인에 의해 차등이 나뉘어지며, 그러한 차등은 모두 마음에서 기인한다 주장하며 다음과 같이 말하였다.

"사람은 사된 욕심에 가려져서 본래 그러한 성과 정, 모든 사물들이 갖춘 이치를 따르지 않는다. 그러므로 요임금과 순임금처럼 되지 못하는 것은 하늘이 내린 기운을 주리게 하고, 스스로 다 갖추고 있는 재능을 버려서 힘이 미치지 못하기 때문이다."⁹¹⁾

"종자의 차등이 있는 것은 땅의 비옥함과 메마름·비내림과 이슬·사람이 하는 일의 고르지 않음에 연유하지 않는 것이 없다."⁹²⁾

"총론적으로 말하면 본성이 같은 것이고, 전적으로 말하면 모양도 진실로 같지 않은 바가 있으며, 색도 진실로 같지 않은 바가 있다."⁹³⁾

"誠은 천명에서 나오니 性이고, 욕망은 性에서 나오니 誠이 발동한 것인데, 발동하면 곧 情이 되니, 하늘의 밝은 명과 사람의 성과 정이 모두 誠일 따름이다. 맑고 탁한 타고난 기운과 선악의 기미는

어디에서 오는가? 誠이 머무는 곳이 마음이고, 욕망이 발동하는 곳이 마음이니, 마음이 성과 정을 통제한다는 것이 진실로 속이는 것이 아니다."⁹⁴⁾

결국 운암이 『명선록』에서 말하고 있는 것은 下의 인간이 거기서 주저 앉아서 닳만 하지 말고 학문을 하면 상급의 인간이 될 수 있다고 말하며 기품청탁·기질부제가 생기는 것에 중점을 둔 것이 아니라, 기품청탁·기질부제는 별로 문제가 되지 않으니 학문을 좋아하고 好善惡惡, 酒色財權을 경계하는 방법을 통해 聖人の 경지에 오를 수 있음을 말하려는 聖凡一如의 思想이다.

또한 한석지는 타고난 본성은 동일하지만 타고난 천명은 다르다는 입장을 밝혀 박세당과 유사한 주장을 하였는데, 여기서 잠깐 박세당에 대해 언급해 보기로 한다.

17세기 조선시대 小論의 기수인 西溪 박세당⁹⁵⁾은 天命과 인간과의 관계에 대해 기존의 주자학과는 다른 주장을 펼쳤다.

그는 말하길 "君子の 처하는 바는 비록 환난이나 빈천같은데 이르더라도 항상 도리에 편안하여 순하

90) 『明善錄·致知卷一』

夫氣則理氣也 情則性情也 理則天理也 性則人性也 又性則理也 情則氣也 又性理體也 情氣用也而宋人所謂天命之性無氣之性而氣質之性 無理之性也 道心之情 無氣之情而人心之情 無性之情也 或理有而氣無 氣有而理無 或性有而情無 情有而性無 或體有而用無 用有而體無 又氣則有清濁之殊 情則有善惡之幾 又畢竟以無爲本 衰周以後 邪說雖多而未有若茲之甚者也 其意以爲天命之性 純理而無氣故 純善而無惡 氣質之性 氣爲主而理或乘之故 清濁駁雜 原其萬端之繆 皆出於以無極爲本理氣爲二也 可怪而亦可哀也

91) 『明善錄·致知卷二』

人爲私慾所蔽 不循本然之性情與物物之理故 未得如堯舜者 其天賦之氣 拋棄自足之才而不致力故也

92) 『明善錄·致知卷十』

種差等者 由於地肥 雨露人事之不齊

93) 『明善錄·致知卷十』

天性也 而統言之則皆同 專言之則形固有不一 色固有不一

94) 『明善錄·致知卷四』

誠出於命 性也 欲出於性 誠之發也即情也 天之明命人之性情 豈是誠而已 清濁之氣善惡之幾 自何來也 誠之所住者 心也 欲之所發者 心也 心統性情 果不誣矣

95) 이의재 : 박세당 사상연구, 이리, 원광대학교 대학원, 1994, p.1.

박세당(1629-1703), 南原 出生, 호는 西溪

게 받으므로 그 道가 되는데 진실로 평탄하여 어려움이 없으며 자기 밖에 있는 것은 한결같이 天命을 따를 뿐이다. 그러나 小人은 이에 반하여 행하는 바가 다 傾則(뜻을 굽힘)의 일이요, 그 바라는 바는 다 適至(요행)의 福이다.”⁹⁶⁾라 하면서 유학 본연의 입장을 취하고 있다.

그러나 천명이란 하나이지만 이것을 받아들이는 사람은 한결같지가 않다고 주장하여 “천명을 편히 여기는 사람, 두려워 하는 사람, 따르지 않는 사람이 있다. 편히 하는 자는 천명을 아는 자요, 두려워 하는 자는 천명을 두려워 하는 자요, 천명을 따르지 않는 자는 命을 알지 못하고 거스르는 자이다”⁹⁷⁾라고하여 천명을 아는 것이 중요하다고 본다.

또한 “하늘이 총명한 사람을 선택하여 임금으로 삼아서 오직 백성을 다스리게 한다. 이제 儻이 어둡고 난폭하여 도탄에 빠지게 한 것은 하늘이 임금을 세운 뜻이 아니다. 그러므로 이제 끊어 없애 命을 바꾼 것이다.”⁹⁸⁾라고 하는 것은 天을 바르고 떳떳한 이치(典常)로 본 주자의 註와는 다르다.

그는 말하길 “천명이 일정불변하지 않다고 함은 다름이 아니라 하늘이 주고 빼앗고 하는 것은 다만

사람의 善 不善을 보고서 하는 것이니 은나라가 처음에는 선택했다가 뒤에 선하지 못했으므로 이러한 나라의 득실에 현격한 차이가 있었다는 것을 이른다.”⁹⁹⁾라고 했으며 또 말하길

“그렇다면 천명의 가버리고 가버리지 않는 것은 민심의 향배가 임금의 道의 득실에 말미암은 것이며 임금이 道의 득실이란 처음부터 능히 백성들과 그 좋아하고 싫어함을 같이 하느냐 못하느냐에서 벗어나지 않음을 말한 것이다.”¹⁰⁰⁾라고하여 인간의 노력에 의해 바뀌어질 수 있는 天命의 가변성을 말하고 있다.

한석지의 주장도 이와 유사하여 타고난 본성은 맹자의 性善·道一의 사상이고 천명이 다르다는 것이다. 운암은 “시경에서는 ‘천명은 진실로 다르다’라고 노래하지 않았던가? 그러므로 임금이 받은 천명은 신하와는 같지 않고, 아버가 받은 천명은 자식과는 같지 않으며, 무릇 윗사람과 아랫사람·귀하고 천한 사람의 천명이 각각 다르다. 그러나 하늘과 땅의 가운데서 받아 선하지 않음이 없어서 한 가지인 까닭에 그 본성과 천명이 또한 중용일뿐이며 선일뿐이니, 어찌 사람마다 모두 같다고 말하지

17세기 조선의 관리로서 현종 때 10여년 봉사하고 주로 재야에서 생산과 학술에 종사한 특이한 사상이었다. 그는 숙종 때 老·少論으로 分黨에서 소론 측 논리(朝夕上食 廢止論, 蕩平論等)를 대표하면서 노론측 주자학자들에게 斯文亂賊으로 낙인찍혔으며 크게 성도의 대상이 되었고, 그로 인해 불귀의 객이 되었지만, 일찍이 없었던 老莊哲學의 연구, 농업기술의 연구, 그리고 朱子의 절대적 권위에 도전하는 자유로운 학문정신을 드높임으로써 후세 실학의 터전을 마련한 바, 한국유학사에 있어서 매우 독창적이고 획기적인 사상가였다.

- 96) 『思辨錄·中庸』 p.31. 左
故君子居易註 君子所處雖至如患難貧賤 常安於理而順受之其爲道也 故坦夷無艱矣 若其在外者 一付之天命而已 小人則反是所行者 皆傾則之事 所微者 皆適至之福
- 97) 『思辨錄·論語』〈述而〉太『全書』下, p.179
夫天之有命一也 有安之者 有畏之者 安之者知天命者也 畏之者畏天命者也 若夫不順命者 不知命而逆之者也
- 98) 『思辨錄·尙書』太『全書』下, p.172
天之挺生聰明作爲元后 惟民是又 今儻昏暴 陷塗炭 非天所以立君之意故乃棄絕之而改命
- 99) 『思辨錄 大學』太『全書』下, p.18
康告曰註 書之所謂天命不專於一常者 是亦非他謂夫天之與奪 但視人之善不善如殷之始善 而後不善有此得失之相懸
- 100) 『思辨錄 大學』太『全書』下, p.17
然則天命去就 由於民心之向背 民心之向背由於君道之得失君道 得失初不出乎 能與民同其好惡與否耳

않을 수 있겠는가?¹⁰¹⁾”라고 말했는데 이는 후에 이 제마의 태소음양인 분류에 단서를 제공하게 된다고 볼 수 있다.

7. 氣質 氣稟과 四象醫學

주자가 氣稟淸濁 氣質不齊에 대하여 얘기한 것에 대해 운암이 시종 맹렬한 비판을 가했던 것에 비해, 동무 이제마는 한 번도 성리학을 비판하지 않았다.

이제마는 『동의수세보원』에서 직접적으로 ‘氣稟’·‘氣質’에 관한 언급은 없으나 ‘人稟臟理’¹⁰²⁾ 또는 ‘天稟’¹⁰³⁾ 등의 ‘稟’이란 글자를 써서 선천적으로 타고난 각 개인의 개성(우열관계의 의미가 아닌 각 개인의 차이점)을 설명하는데 사용하였고, ‘心地淸濁’의 ‘淸濁’이란 단어를 써서 불완전한 인간에게 작용하여 善惡·聖凡을 구분케 하는 후천적 요인인 心慾을 설명하였다.

이제마는 『동의수세보원·사단론』의 맨 첫머리에 ‘人稟臟理’와 ‘人趨心慾’을 대비하여 설명함으로써 臟腑大小와 心慾과의 관계를 설명하였는 바, “사람이 臟을 타고나는데 네가지 같지 않은 것이 있

니, 肺가 크고 肝이 작은 사람을 태양인이라 하고, 肝이 크고 肺가 작은 사람을 태음인이라 하고, 脾가 크고 腎이 작은 사람을 소양인이라 하고, 腎이 크고 脾가 작은 사람을 소음인이라 한다. 사람이 욕심을 따르는데 네가지 같지 않은 것이 있으니, 禮를 버리고 방종하는 사람을 鄙人이라하고, 義를 버리고 안일한 것만 피하는 사람을 懦人이라 하며, 智를 버리고 사사로운 일을 꾸미는 사람을 薄人이라 하고, 仁을 버리고 극도로 욕심만 좇는 사람을 貪人이라 한다.”¹⁰⁴⁾라고 하였다. 『맹자』에서 제시한 인의예지(仁義禮智)의 사단(四端), 즉 惻隱之心·羞惡之心·辭讓之心·是非之心은 그 자체로 잘 수 양하면 인의예지의 德性을 발휘할 수 있는 것이지만, 불완전한 인간에게는 放縱·偷逸·飾私·極慾 등의 心慾이 작용하여 四端을 잘 배양하지 못하고 鄙薄貪懦한 지경에 빠지게 된다. 이것이 인간(衆人)이며, 또 이러한 것을 알아서 경계하고 責心責氣하여 인의예지의 덕을 기르고자 노력하는 것도 인간이다. 그러나 이제마는 이러한 心慾의 흐름이 臟腑大小와 깊은 연관성을 갖고 있는 것으로 인식했다. 즉 棄禮而放縱者는 肺大而肝小한 태양인의 心慾이요, 棄義而偷逸者는 腎大而脾小한 소음인의

101) 『明善錄·辨繆』

曰詩不云乎 寔命不同 故君之命不與臣同 父之命不與子同 凡貴賤上下之命 各不同 然其受天地之中而無不善則一也故 其性命亦皆中而已 豈不可曰人人之皆同乎

102) 『東醫壽世保元·四端論』

人稟臟理 有四不同. 肺大而肝小者 名曰 太陽人, 肝大而肺小者 名曰 太陰人, 脾大而腎小者 名曰 少陽人, 腎大而脾小者 名曰 少陰人.

103) 『東醫壽世保元·四端論』

太少陰陽之臟局長短 陰陽之變化也. 天稟已定固無可論 天稟已定之外 又有長短而不全 其天稟者則人事之修不修而命之傾也 不可不慎也.

104) 『東醫壽世保元·四端論』

人稟臟理 有四不同. 肺大而肝小者 名曰 太陽人, 肝大而肺小者 名曰 太陰人, 脾大而腎小者 名曰 少陽人, 腎大而脾小者 名曰 少陰人.

人趨心慾 有四不同 棄禮而放縱者 名曰 鄙人, 棄義而偷逸者 名曰 懦人, 棄智而飾私者 名曰 薄人, 棄仁而極慾者 名曰 貪人

心慾이며, 脾大而腎小한 棄智而飾私者는 소양인의 心慾이요, 棄仁而極慾者는 肝大而肺小한 태음인의 心慾이 되는 것이다. 이제마는 『동의수세보원·사단론』에서 “五臟之心은 中央之太極이요, 五臟之肺脾肝腎은 四維之四象이다”라 하고 또 “浩然之氣는 肺脾肝腎에서 나오고, 浩然之理는 心에서 나온다. 仁義禮智 四臟之氣를 擴而充之하면 浩然之氣가 여기에서 나오고, 鄙薄貪懦 一心之慾을 明而辨之하면 浩然之理가 여기에서 나온다.”¹⁰⁵⁾라고하여 心과 四臟의 관계를 太極과 四象, 즉 ‘則物’의 관계로 설명하면서 心慾과 臟腑大小와의 관계를 암시하고 있다.

浩然之氣나 浩然之理는 聖人の 四臟과 心에서 나오지만 衆人들도 이를 기를 수 있다. 그러나 그것을 가로막는 것은 鄙薄貪懦의 心慾이다. 이 心慾만 다스리면 太極인 心이 四維之四象인 폐비간신의 氣를 잘 다스려 浩然之氣를 기를 수 있게 된다. 그런데 사람에게는 臟腑의 大小가 있어서 仁義禮智의 四端에 長短이 있듯이 사람의 心에는 鄙薄貪懦의 心地淸濁과 慾心의 많고 적음에 따라 수만가지로 갈라지게 되어 사람마다 제각각 달라지게 된다. 이에 대하여 이제마는 “태소음양의 臟局長短은 四不同中에 有一大同하니 天理의 變化라, 聖인과 衆人이 一同하며, 鄙人, 薄人, 貪人, 懦人들의 心地淸濁은 네가지로 다르고 또 그중에서도 만가지로 다른 것은 人慾의 闊狹 때문이다. 聖인과 衆人의 心地淸

濁은 만가지로 다른 것이다”¹⁰⁶⁾라 하였다.

기존의 유학에서 ‘天命之謂性’이라 하여 性은 하늘로 부터 받는 것이라 하였는데 반하여, 이제마는 『동의수세보원·성명론』에서 사람이 태어날 때 하늘로 부터 性만을 받는 것이 아니고 命도 함께 받고 태어난다고 설명함으로써 기존의 입장과는 다른 性命論의 人間論을 전개하였다.

그리하여 性을 선천적 善性인 ‘慧覺’으로 이해하였고, 命을 후천적인 資質과 手段인 ‘資業’으로 이해하여 이러한 혜각과 자업을 잘 닦아야 道德을 완성할 수 있다 하였다.¹⁰⁷⁾

그는 말하길 “그 마음을 보존한다는 것은 그 마음을 責하는 것이다. 마음의 밝고 어두움이 비록 자연히 그러한 것 같으나 책하는 자는 맑고 책하지 않는 자는 흐리니, 말의 마음 깨닫는 것이 소보다 빠른 것은 말의 마음 책하는 것이 소보다 빠른 까닭이고, 매의 기세가 술개보다 사나운 것은 매의 기운을 책하는 것이 술개보다 사나운 까닭이다. 마음의 맑고 흐린 것(心體之淸濁)과 기상의 강하고 약한 것(氣宇之強弱)이 소와 말·매와 술개에 있어서도 이치로 미루어 볼 때 오히려 그러하거든 하물며 사람에게 있어서야 더 말할 것이 있겠는가? 혹은 두배·다섯배로 다르고 혹은 천배, 만배로 다른 것이니 어찌 나면서 곧 얻은 것이며 막연히 생각하지도 않고 아무 노력도 없이 저절로 그렇게 된 것이겠는가?”¹⁰⁸⁾이라 하여 평소의 責心責氣하는 노력

105) 『東醫壽世保元·四端論』

浩然之氣 出於肺脾肝腎也 浩然之理出於心也. 仁義禮智 四臟之氣 擴而充之 則浩然之氣出於此也. 鄙薄貪懦 一心之慾을 明而辨之 則浩然之理出於此也.

106) 『東醫壽世保元·四端論』

太少陰陽之臟局長短 四不同中有一大同 天理之變化也 聖人與衆人一同也 鄙薄貪懦之心地淸濁 四不同中 有萬不同 人慾之闊狹也, 聖人與衆人萬殊也.

107) 『東醫壽世保元·性命論』

天生萬民 性以慧覺 萬民之生也. 有慧覺則生 無慧覺則死. 慧覺者 德之所有生也 天生萬民 命以資業 萬民之生也. 有資業則生 無資業則死. 資業者 道之所有生也

에 따라 '心體之清濁'과 '氣宇之強弱'이 결정되고 인격의 등급이 정해진다고 보았다.

또한 타고난 命은 사람마다 각기 다르다는 주장을 하면서 이를 『동의수세보원·성명론』에서 말하길,

“大同하는 것은 天, 各立하는 것은 人, 博通하는 것은 性, 獨行하는 것은 命이다”¹⁰⁹⁾라고 하였으니 性은 聖人이나 凡人이나 공통되고 동일한 것이지만 命은 가지각색으로 나뉘어지며, 이렇게 나뉘어지는 모습이 臟의 이치에서는 크게 네가지로 나뉘어지는데 肺大肝小한 태양인, 肝大肺小한 태음인, 脾大腎小한 소양인, 腎大脾小한 소음인이다. 이것은 인간이 태어날 때부터 품부받는 것으로 주자가 말한 기질지성과 같은 개념이 되는 것이다. 그러나 동무는 이러한 네가지 구별은 어떤 우열이 있거나, 성인의 경지에 오르는데 조금도 문제가 되지 않는 것으로 본 점이 주자와 차이가 나는 점이다.¹¹⁰⁾

동무는 『동의수세보원·사단론』에서 말하길,

“태소음양의 臟局短長은 음양이 변화한 것이니 天稟에 따라 이미 결정된 바는 본시 논급할 것도 없으려니와 천품에 따라 이미 결정된 것 이외에 長短에 있어서 그렇듯 천품이 완전하지 못한 자는 人事의 修不修에 따라 命數도 좌우될 것이니 반드시 삼가야 할 것이다.”¹¹¹⁾라하여 태소음양인을 天理의 변화인 천품(선천적)이라 말하고 있으나, 후천적

노력(人事之修不修)에 의해 사람마다 다른 불완전한 천품인 命을 보완할 수 있다고 주장하였다.

또한 동무는 性情을 順動, 逆動의 관계로 보았는데, 이를 추론하여 보면 태양인의 哀性은 未發로 肺의 기운을 왕성하게 해 주지만, 그것이 發하면 怒情이 肝을 激動시키는 것으로 볼 수 있다. (다른 臟局의 형성도 이와 같다.)

기존 유학에서는 본연지성(明德)이 無不善한데 각 사람에게 주어지는 것은 기품에 구애되고 人慾에 가리워져 어두울 때가 있어서 배우는 사람은 明德을 밝혀서 그 처음으로 돌아가라 하였는데, 동무는 기품을 품부받는 것은 여러 가지 차별이 생기지만 그것은 별로 문제가 되지 않으며, 오직 人慾(心)에 문제가 있고 이를 밝혀나가면 누구라도 堯舜이 될 수 있다고 말하고 있으며 이에 따라 賣心을 강조하고 있다.¹¹²⁾

결국 동무는 주자의 개성의 원리로서의 기품을 인정하고 있지만, 주자는 기품이란 본성을 가리는 것으로 제거해야 될 대상으로 삼고 있는데 반해서 동무는 전혀 문제가 되지 않는 것으로 인정하고 있다는 점이 다름을 알 수 있다.

108) 『東醫壽世保元·性命論』

存其心者 責其心也 心體之明暗 雖若自然 而責之者清 不責者濁 馬之心覺 於牛者 馬之責心 於牛也 鷹之氣勢 猛於也 心體之清濁 氣宇之強弱 在於牛馬 鷹者 以理推之而猶然 況於人乎 或相培 或相千萬者 豈其性而輒得 茫然不思 居然自至而然哉

109) 『東醫壽世保元·性命論』

大同者天也 各立者人也 博通者性也 獨行者命也

110) 『東醫壽世保元·四端論』

中央之太極 聖人之太極 高出於衆人之太極也 四維之四象 聖人之四象 旁通於衆人之四象也

111) 각주 103번 참조

112) 『東醫壽世保元·四端論』

然則天下衆人之臟理 亦皆聖人之臟理 而才能亦皆聖人之才能也 以肺脾肝腎 聖人之才能 而自言曰 我無才能云者 豈才能之罪哉 心之罪也

Ⅲ. 總括 및 考察

1. 先秦儒學에서의 人性論

孔子는 '性相近 習相遠'이라 하여 개개인의 차별성에 대한 초보적 인식을 하였고, 孟子는 性善說, 荀子는 性惡說을 통해 후천적 요인에 의해 善惡이 나뉘어 개개인의 차별성이 생긴다고 주장하였다. 東漢의 王充에 이르러 '才'의 차이에 의한 개개인의 차별성을 인식하였고, 揚雄은 天性에 善惡이 混在하여 氣에 의해 善惡人이 나뉘어진다고 보았다.

2. 新儒學에서의 氣質 氣稟의 개념

주렴계(1017-1073)는 『太極圖說』에서 陰陽五行이라는 전통적 소재를 써서, 그 발생원으로서 太極을 인식하고 陰陽五行(氣)을 사람과 물체의 소재로 인식하여 그 받는 법의 차이에 따라 人物·聖凡의 구별이 생긴다고 보았으며, 이러한 理氣에 관한 개념은 程朱理氣學의 기초가 되었다.

장횡거(1020-1077)는 人性을 天地之性과 기질지성으로 二分하였는데, 天地之性은 純善하지만, 현실적 존재인 인간을 통해 나타나는 性은 타고난 氣의 清濁通塞에 의해 나타나므로 善惡의 현상이 나타난다 주장하였다. 또한 氣質變化를 통해 天地之性으로 돌아가는 것이 人生의 목표임을 주장하였다.

정명도(1032-1085)는 性善說의 입장을 기본적으로 취하면서 善惡의 근원을 氣稟에 두고 性에 호립이 생겼을 때 惡이 나타난다고 보았다.

정이천(1033-1107)은 人性을 義理之性과 기질지성으로 二分하였으며, 性은 理로 不善함이 없으나, 氣稟인 才에 의하여 善·不善이 나뉜다고 보았다.

주자(1130-1200)는 이천의 理氣說과 주렴계의 太極圖說을 종합하여 理氣論을 정립하였으며, 性을

天地之性과 기질지성으로 二分하였는데, 天地之性은 太極本然之妙란 뜻으로 본연지성이라 불렀고, 또한 이 본연지성은 專指理한 것이라 하였으며 기질지성을 理與氣雜이라 하여 理가 氣質안에 內在한 性이라 여겨 '二氣交運而生'한 개체의 고유성을 기질지성으로 보았다.

3. 東洋의학에서의 체질론

동양의학에서도 『황제내경』에서부터 이미 체질에 대한 언급과 그에 따른 유형의 구분이 행해져서, 『靈樞·通天』에서 인간을 음양생리면에서 體型·性質·陰陽偏勝 등에 따라 太陽之人·太陰之人·少之陽人·少陰之人·陰陽和平之人的 五態人으로 분류하였으며, 『靈樞·陰陽二十五人』에서는 인간을 金·水·木·火·土의 五行人으로 분류하여 木型之人·火型之人·土型之人·金型之人·水型之人의 다섯으로 나누고 이를 다시 五音(宮·商·角·徵·羽)과 연관지어 25가지 체질로 분류하였다. 그 후 '素', '質', '氣質' 등으로 쓰이다가 明·清代에 이르러 '體質'이라는 개념이 본격적으로 사용되어 明代에 장경악이 稟賦한 음양, 臟氣의 강약, 음식의 好惡, 用藥의 옳고 그름, 氣血의 虛衰 등의 방면에서 체질을 陰臟, 陽臟, 平臟으로 구분하였고, 清代의 葉天士는 형태적 특징, 肌肉의 堅結, 柔軟에서 面色, 面型과 피부색에 이르는 방면에 따라 체질을 陰陽兩型으로 구분하였다.

4. 조선시대 理氣論爭을 통한 氣質 氣稟의 이해

이퇴계(1501-1570)는 理는 純善, 氣는 未善한다고 보고 '理氣互發說'을 주장하여 四端·七情을 각각 理發·氣發이라 하였다. 또한 氣는 清濁의 차이가 있고, 質은 粹駁의 차이가 있으므로 氣質에 의

하여 규정되는 性은 淸濁粹駁의 차이가 있어 人物의 不同과 不齊가 결정되며, 가치적으로 善할 수도 惡할 수도 있는 가능성이 있음을 주장하였다.

이율곡(1536-1584)는 '理一分殊說'을 주장하여, 現象界의 參差不齊한 氣爲氣化이지만 그 근본은 理의 主宰 때문에 그러하므로 사람의 氣稟의 善惡은 그 根 로서 理의 善惡에 귀착된다 하였다.

5. 조선 중엽 이후 人物性同異論에 있어서 氣質 氣稟의 이해

조선조 중엽부터 시작된 普遍과 個體에 관한 논란인 人物性同異論論爭은 一名 湖洛論爭으로 200년간 계속되었는데, 여기에는 이의암을 중심으로 한 人物性異論과 한남당을 중심으로 한 人物性同論이 치열하게 대립하였다.

권수암(1641-1721)은 統體—인 太極이 萬物을 化生함에 氣成形의 有萬不齊의 偏이 됨으로 氣質의 稟의 偏全에 따라 그 性도 偏全이 생긴다하여 人物性異論을 주장하였다.

한남당(1682-1751)은 主氣的 경향이 강하여 朱子의 본연지성과 기질지성의 二分說을 반대하고 기질지성 하나만을 인정하여 氣의 正通과 偏塞에 따라 性(理)도 正通·偏塞의 차이가 생겨 人과 物의 性的 차이가 생긴다는 人物性異論을 주장하였다. 또한 氣質은 形氣까지 합하여 말한 것이므로 人과 物의 形氣와 氣質이 相異함에 따라서 그들의 性 즉 기질지성이 相異하므로 人物性異라는 것이다. 또한 '性在氣中'으로서의 기질지성을 인간의 본연지성이라 보면서도 그것을 다시 未發本體의 虛明而中이란 大本之性的 性과 氣稟不齊를 겸한 기질지성의 有善惡으로 二分하여 생각한다.

이의암(1677-1727)은 主理的 견지에서 健順五常(理)은 陰陽五行(氣)의 理이며, 그것은 天命(理—)

의 理의 流行으로서 결국 太極(理—)이므로 太極健順五常을 한데 묶어 그것을 본연지성으로 보아 人物性이 모두 太極天命健順五常의 본연지성을 具有하므로 人物性俱同이라 하였고, 人物의 相異는 陰陽五行의 氣의 正通偏塞의 차이 때문이라 하여 人物異體를 氣稟不齊에 돌렸다.

6. 조선 후기 韓錫地의 氣質·氣稟·命에 대한 견해

한석지(1709-1803)는 孟子의 性善說에 근거하면서, 朱子의 理氣二元論에 근거한 氣稟淸濁 氣質不齊를 비판하였으므로 理氣·體用·性情의 合一을 주장하였고, 氣質不齊가 下學上達의 장애요소가 되지 않으므로 好學, 好善惡惡, 酒色財權을 경계하는 방법을 통해 聖人の 경지에 오를 수 있다 하였다. 또한 박세당과 유사하게 사람마다 타고난 본성은 같으나 각기 그 타고난 命은 다르다는 주장을 펴 동무 이제마의 태소음양인 분류에 단서를 제공했다고 볼 수 있다.

7. 氣質 氣稟과 四象醫學

이제마는 『동의수세보원』에서 '人稟臟理', '天稟' 등의 말을 사용하여 선천적으로 타고난 각 개인의 개성을 설명하는데 사용하였고, '心地淸濁'의 '淸濁'이란 단어를 써 불완전한 인간에게 작용하여 善惡聖凡을 구분케하는 후천적 요인인 '心慾'을 설명하였다. 또한 人稟臟理와 人趨心慾을 대비하여 설명함으로써 心慾의 작용이 臟腑大小와 깊은 연관성을 갖고 있는 것으로 인식했다.

또한 박세당·한석지와 마찬가지로 "大同者天也 各立者人也 博通者性也 獨行者命也"라하여 性·命의 관계를 보편과 특수 관계로 인식하고, 여기서

의 특수개념인 命에 의해 태소음양인의 구분이 생긴다고 보았다.

동무는 性情의 順動·逆動에 의해 臟局의 형성에 차이가 생겨 太少陰陽인이 나뉜다고 하였는데, 이를 동무는 '天稟'이라 하였다. 그러나 東武는 이러한 天稟을 우열관계로 보지 않고, 개성으로서의 '기질 지성'으로 이해했으므로 聖人の 경지에 오르는데 賁心을 통한 人慾의 제거가 필요하지, 天稟은 전혀 문제되지 않는다는 聖凡一如의 사상을 전개했다.

V. 結 論

고대 황제내경 이후 송대의 주자학 및 조선시대 理氣論 논쟁, 人物性同異論 논쟁, 한석지 등에 이르는 氣稟論의 문헌적 고찰을 통해, 이들이 이제마의 사상체질 발명에 어떻게 도입되었는지에 대해 다음과 같은 결론을 내릴 수 있었다.

1. 한의학에서는 질병에 대한 저항능력인 正氣의 각 개체간의 質的 차이를 體質이라는 개념으로 인식하는데, 醫書에서 '素'·'質'·'氣質' 등으로 쓰이다가 明·清代에 이르러 體質이라는 개념이 사용되기 시작되었다.
2. 주자를 중심으로한 新儒學의 人性論에서는 性을 本然之性和 氣質之性으로 이분하는데, 前者는 專指理한 것으로 보편성을 띤 純善한 것이며, 後者는 개성의 원리이자 동시에 인간학적으로 理라는 개념의 불완전한 모방으로서 매우 다양한 층차(우열)를 가진 개념이다.
3. 조선시대 이퇴계의 理氣互發說, 이율곡의 理一分殊說 등의 理氣論爭, 조선 중엽 이후 보편과 개체에 관한 논란인 人物性同異論 논쟁을 통해 氣質·氣稟이 개체간의 차별성을 뜻

하는 것임이 거듭 확인되었다.

4. 조선 후기 한석지는 맹자의 性善說에 근거하여 주자의 氣稟清濁·氣稟不齊를 비판하였고 박세당의 天命論과 같이 사람마다의 본성은 같으나 타고난 命은 각기 다르다는 주장을 펴 이제마의 태소음양인 분류에 단서를 제시했다고 볼 수 있다.
5. 동무 이제마는 주자학의 氣質·氣稟과 박세당, 한석지의 特殊의 개념인 '命'을 그의 사상의학에 도입하여 太少陰陽인의 臟局形成의 차별성을 설명하였다. 그는 人稟臟理와 人趨心慾을 대비하여 心慾의 작용이 臟腑大小와 깊은 연관성이 있음을 설명하였고, 性情의 順動·逆動에 의해 臟局形成에 차이가 생겨 太少陰陽인이 나뉜니 동무는 이를 '天稟'이라 하였으며 우열관계가 아닌 개성으로서의 차별성으로 인식하였다.

참 고 문 헌

1. 김학주 譯: 순자, 서울, 신화사, 1983.
2. 武長春·張登本 主編: 내경사전, 인민위생출판사, 1990.
3. 박일봉 譯著: 근사록, 육문사, 1993.
4. 배종호: 한남당과 이퇴암의 人物性同異論 비판, 延世論叢12, 1975.
5. 성백효 譯註: (懸吐完譯) 論語集註, 서울, 전통문화연구회, 1990.
6. 揚雄 著, 최형주 譯: 법언, 서울, 자유문고, 1996.
7. 양유걸 譯: 황제내경소문역해, 대성문화사, 1990.
8. 양유걸 譯: 황제내경영추역해, 대성문화사,

- 1990.
9. 양재열 : 한남당의 人物性不同論에 關한 고찰, 동양학연구 3, 1982.
10. 王琦 主編 : 중의체질학, 중국의약과학기술출판사, 1995.
11. 이남영 : 湖洛論爭의 哲學史的 的의, 동양문화국제학술대회 논총, 1980.
12. 이상은 : 퇴계의 사상과 학문, 퇴계학 연구, 1972.
13. 이의재 : 박세당 사상연구 -脫 주자적 입장에서-, 이리, 원광대학교 대학원, 1994.
14. 이제마 著 : 東醫壽世保元, 서울, 행림출판, 1980.
15. 왕충 著, 이주재 譯 : 論衡, 소나무출판사, 1996.
16. 이황 著 : 도산전서, 성남, 한국정신문화연구원, 1980.
17. 인창식 : 이제마가 바라본 세계(본체론과 병증론), 사상의학회지 Vol. 7. No. 1. 1995.
18. 장개빈 著 : 경약전서, 대성문화사, 1990.
19. 주돈이 著, 송하경 譯 : 태극도설, 서울, 미문출판사, 1972
20. 주희 著 : 주자대전, 서울, 경문사, 1977.
21. 주희 著 : 주자어류, 서울, 발행자불명, 1977.
22. 체질진단의 객관화 및 임상활용에 관한 연구, 한국한의학연구소, 1996.
23. 최봉수 著 : 성리대전 천·지·인, 서울, 이화출판문화사, 1996.
24. 최상하 著 : 한수제집, 서울 : 발행자불명, 1978.
25. 한원진 著 : 남당집, 서울. 발행자불명, 1976.
26. 한주석 : 명선록의 내용에 관한 고찰, 사상의학회지 Vol. 5. No. 1. 1993.
27. 홍인표 編著 : 맹자, 서울대학교 출판부, 1992
28. 박석연 著 : 한국의학의 세계화, 명지대학교 출판부, 1995
29. 배종호 著 : 한국유학사, 연세대학교 출판부, 1990.
30. 손상근, 김달래 : 유학자들의 心性情과 이제마의 性情氣에 관한 문헌고찰, 사상의학회지, Vol. 8. No. 2. 1996.
31. 유명종 著 : 성리학과 양명학, 연세대학교 출판부, 1995.
32. 유준상 : 『동의수세보원』과 『명선록』에 나타난 주요어구에 대한 비교연구, 상지대학교 대학원, 1997.
33. 이창일 : 동무 이제마 사상의 기본구조, 한국정신문화연구원, 1996.
34. 전국한의과대학 사상의학교실 著, 사상의학, 집문당, 1997
35. 한석지 著 : 명선록, 경인문화사, 1986.
36. 홍순용, 이을호 譯述 : 사상의학원론, 행림출판, 1992.